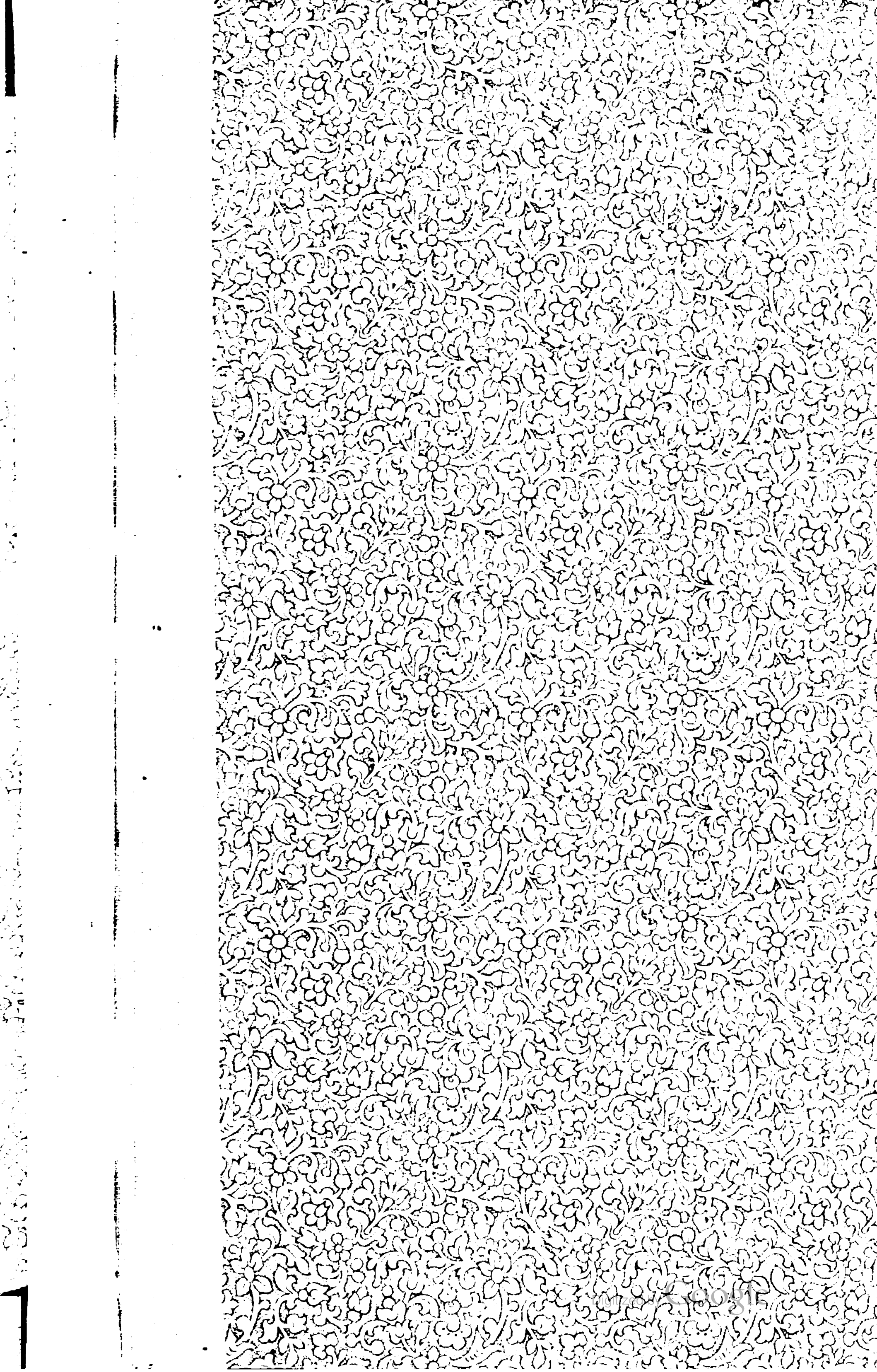




Sozialpädagogik.

Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft.

Von

Paul Natorp.

Zweite vermehrte Auflage.

Stuttgart
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff)
1904.

Druck der Hoffmannschen Buchdruckerei in Stuttgart.

Rudolf Stammler

dem Freunde und Mitforscher

treulich gewidmet.

Vorwort zur zweiten Auflage.

„Die vorliegende Schrift versucht auf eine der am meisten zentralen Fragen unsrer Zeit begründete Antwort zu geben, indem sie die Wechselbeziehungen zwischen Erziehung und Gemeinschaft sich zum Problem macht. Sie betrachtet die Erziehung, deren Kern sie in der Erziehung des Willens sieht, als bedingt durch das Leben der Gemeinschaft und wiederum bedingend für dessen Gestaltung. Dadurch fällt eine vielfach neue Beleuchtung gleichzeitig auf die Tatsachen der Erziehung im weitesten Sinne und auf die Tatsachen des sozialen Lebens, das unter diesem Gesichtspunkt als ein großer Organismus zur Menschenbildung sich darstellt.

„Indem also zwei sonst getrennte Wissenschaften, Gesellschaftslehre und Erziehungslehre, nicht bloß äußerlich an einander zu bringen, sondern als in der tiefsten Wurzel eins und untrennbar zusammengehörig zu erweisen waren, wurde es notwendig, bis zu den philosophischen Gründen beider zurückzugehen. Ein deduktiver Aufbau mußte gewagt werden. Nach dem gegenwärtigen Stande der Philosophie muß ich darauf gefaßt sein, daß er manchem in der Tat nur gewagt erscheinen, daß die zwingende Kraft meiner Beweisführung nicht allen gleichermaßen überzeugend sein wird; ja daß manche, denen es mehr auf fruchtbare Resultate ankommt, die ganze Mühe dieser Deduktion mir gern erlassen, und dafür ein noch konkreteres Eingehen in unmittelbar praktische Fragen lieber gesehen hätten. Diesen kann ich nur antworten,

daß ich für meine Aufgabe genau das zu leisten hatte, was ich als Philosoph zu leisten gerüstet war. Uebrigens wird man nicht verkennen, daß Mühe genug daran gewendet worden ist, die philosophischen Gründe meiner Aufstellungen durchsichtig, ja gemeinverständlich darzulegen; und daß Anknüpfungspunkte für die Behandlung unmittelbar praktischer Fragen besonders im dritten Buche reichlich geboten sind."

Mit den vorstehenden Sätzen hat sich dies Buch vor fünf Jahren zuerst eingeführt. Die darin ausgedrückte methodologische Grundüberzeugung und mit ihr die ganze wissenschaftliche Absicht des Buches hat seitens der Kritik nur ausnahmsweise entschiedene Zustimmung, weit überwiegend schroffe Ablehnung erfahren. Daß gleichwohl eine neue Auflage so bald schon nötig geworden ist, scheint zu beweisen, daß dies ablehnende Urteil keineswegs von allen Lesern geteilt wird. Darum fühle ich mich doch verpflichtet, meinen Kritikern Rede zu stehen; ich tue es umso lieber, weil sich dadurch Gelegenheit bietet zu einigen Bemerkungen allgemeiner Art, die geeignet scheinen, den Leser sogleich auf den rechten Standpunkt zum Verständnis des Buches zu stellen.

Daß das Wagnis einer gemeinsamen deduktiven Grundlegung zur Gesellschafts- und Erziehungslehre auf besonderes Entgegenkommen in heutiger Zeit nicht rechnen durfte, war voraus zu wissen. Unerwartet aber war mir eine so völlige Unklarheit über den Sinn einer solchen deduktiven Grundlegung, wie sie in einigen Beurteilungen des Buches sich verriet.

Ich rede nicht von Paul Bergemann, der dieser deduktiven Sozialpädagogik eine induktive entgegenzustellen versucht hat.*) Schon in einer Besprechung seines Buches (in den Rheinischen Blättern für Erziehung und Unterricht, 75. Jahrg., 1901, Heft 5) habe ich bemerkt, daß zwischen deduktivem und induktivem Verfahren nach meiner Auffassung ein ausschließender Gegensatz nicht besteht. Daher könnte ich, nachdem ich mich auf das, was Sache des Philosophen ist,

*) Soziale Pädagogik auf erfahrungswissenschaftlicher Grundlage etc. (Gera, Th. Hofmann. 1900.)

eben die deduktive Grundlegung, in meinem Buche absichtlich beschränkt habe, mir gar nichts Besseres wünschen, als daß nun ein anderer, mehr als ich dazu gerüsteter Forscher den induktiven Teil der Aufgabe auf sich nähme. Bei beiderseits richtigem Verfahren müßten wir in den gleichen Resultaten zusammentreffen; es würde also jede der beiden Untersuchungen für die andere eine wertvolle Kontrolle abgeben. Eine solche vermag ich in dem Buche Bergemanns, von brauchbaren Einzelheiten abgesehen, nicht zu erkennen, nicht, weil es sich der induktiven Methode bedient, sondern weil es den Forderungen einer wissenschaftlichen Induktion bei weitem nicht genügt; weil die vermeintliche Analyse in Wahrheit eine sehr unzulängliche, gerade an den entscheidenden Punkten in eine ganz naive Metaphysik zurückfallende Synthese, also keine Induktion, sondern eine mißglückte Deduktion ist.

Dagegen sind zwei Soziologen von Fach, die sich meines Buches angenommen haben, Paul Barth (Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1900, Heft 3) und E. V. Zenker (Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 1899, Heft 10) über jeden Verdacht eines Rückfalls in die Deduktion erhaben. Von dem Ersteren werde ich, gemeinsam mit Stammler, belehrt, daß zwar jeder Philosoph durch Kant „einmal hindurchgehen", aber nicht „auch für die Grundlegung empirischer Wissenschaften bei ihm stehen bleiben" müsse (S. 374). Kausalität und Telos seien bei uns zwei verschiedene Welten (!), die sich nicht in die Einheit eines Kausalzusammenhanges bringen lassen (S. 373). Der „kategorische Imperativ" sei „ein Prinzip oder eine Tatsache" (hernach: „metaphysische Tatsache"), welche als „außerhalb der Kausalität stehend" behauptet werde; ein Prinzip, „das nie als Erklärungsgrund gebraucht werden kann, weil es nicht psychologisch entstanden ist" (S. 372). — Was soll man sich denken unter einem Kausalzusammenhang zwischen Kausalität und Telos? Unter einer psychologischen, das heißt, wenn ich recht verstehe, kausalen Entstehung eines Prinzips vom Range des kategorischen Imperativs? Wer die absolute Alleinherrschaft der Kausalität behauptet, behauptet doch wohl ein Prinzip. Ist auch dieses Prinzip — kausal entstanden?

Dieser Philosoph kennt nicht Methoden, er kennt nur Dinge. Auch Prinzipien, so scheint es, sind ihm Dinge, und da sich nun kein Ding findet, welches ein Telos wäre, so muß, wer ein Telos behauptet, ein Ding erdichtet haben, das es nicht giebt, ein außer der Dingwelt, „über dem Leben stehendes, unbewegliches“ Ideending. Seltsam nur, daß, was so als Theorie natürlich nicht gelten kann, als „Paränese“ für das Handeln soll gelten dürfen. Als solche nämlich will Barth mein Buch gelten lassen, und empfiehlt es sogar den Lesern seiner „wissenschaftlichen“ Zeitschrift. Bedarf also das Handeln keiner Wissenschaft?

Der zweitgenannte Kritiker, der sich über den Versuch der Wiedereinführung deduktiven Verfahrens in die Sozialwissenschaft, aus der man es mit Recht längst ausgetrieben habe, nicht wenig verwundert, schickt mich zu meiner Besserung zu Herbert Spencer in die Schule. Er ist also (oder stellt sich) unwissend darüber, daß Spencer sein Entwicklungsgesetz erklärtermaßen auf deduktive Grundlage stellt, überhaupt eine Rechtfertigung philosophischer Prinzipien auf anderem als deduktivem Wege ganz so wenig gelten lassen würde wie Kant, wenngleich er in seiner Deduktion bei weitem nicht so radikal zu Werke geht wie dieser. Ein „Prinzip“, welches als „Philosophie“ (d. h. Theorie) zur „vollkommenen Vereinheitlichung der Erkenntnis“ dienen, als „oberster Satz sämtliche Resultate der Erfahrung in sich schließen und bekräftigen“ soll, würde ihm sehr unzulänglich begründet scheinen, wenn es sich auf bloße Induktionen, und wären es so umfassende, wie er in der stattlichen Reihe der Bände seines „Systems“ vorgelegt hat, stützen würde, und nicht auch deduktiv erweislich wäre aus den „fundamentalen Voraussetzungen, ohne welche das Denken unmöglich“, aus einem letzten Satze, welcher „die Erfahrung übersteigt, indem er ihr zu Grunde liegt“, welcher „tiefer ist als jeder Beweis, tiefer selbst als eine bestimmte Wahrnehmung, so tief wie das Wesen des Geistes selber“, kurz, einem Satze *a priori*, wie er ihn auch ohne Scheu nennt.

Der genannte Kritiker glaubt mich besonders auf die mir wohlbekannte Tatsache aufmerksam machen zu müssen, daß

zwischen meinen, aus einer Erweiterung von Kants regulativen Prinzipien deduzierten, somit selbst nur regulative Gültigkeit beanspruchenden Entwicklungsgesetzen und denen Spencers eine nahe Uebereinstimmung besteht; daß jene nicht „auch nur ein Lötchen mehr" besagen als diese. (Nicht auch nur ein Lötchen weniger, würde ich sagen; ausgenommen daß sie eben nicht konstitutive Geltung behaupten.) „Ist daher nicht der ganze erkenntnistheoretische Teil der Natorpschen Arbeit rein überflüssig?" fragt er. — Um darüber zur Klarheit zu kommen, hätte man sich zu besinnen, erstens: daß Spencers Entwicklungsgesetz, wie gesagt, das Resultat einer „Synthese" ist, welche zur „Vereinheitlichung der Erkenntnis" dienen will, das heißt, zur Befriedigung des ersten der drei regulativen Prinzipien Kants, des Prinzips der „Homogeneität"; zugleich natürlich der beiden anderen, der „Spezifikation" und der „Affinität", für welche alle Spencers Aufstellungen vortreffliche Beispiele liefern. Kants regulative Prinzipien sind also den Entwicklungsgesetzen Spencers logisch nicht unter- sondern übergeordnet. Man hätte sich zweitens zu besinnen, daß unsere Erkenntnis überhaupt, nach Spencer wie nach Kant, nichts weiter vermag als „Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können". Sollten beide Philosophen hierin Recht behalten — und, wenn ich nicht irre, muß doch ein sich selbst verstehender Empirismus eben hieran festhalten wollen — so sind notwendig solche Prinzipien (πρῶτα), die selbst zu dem Alphabet gehören, wonach allein wir „Erscheinungen buchstabieren" können, von primärer Geltung gegenüber solchen, die erst mittels dieses Alphabets aus der Erfahrung abgelesen werden. Daß also die ersteren überflüssig seien, wenn man die letzteren hat, wäre ungefähr so weise gesagt wie, daß man kein Alphabet brauche, wenn man lesen könne. Das könnte etwa den Sinn haben, daß, wer einmal fertig lesen kann, sich nicht immer wieder auf das Alphabet zu besinnen nötig hat. Aber jedenfalls die Grammatik wird allzeit bescheiden mit den Grundlauten beginnen. Auch hat wenigstens Spencer es nicht für überflüssig gehalten, die

Grammatik der Wissenschaft, die gemeinhin Logik heißt, zu befragen. Immerhin ist sie seine stärkste Seite nicht. Und es wäre schon kläglich, wenn deutsche wissenschaftliche Philosophen und Soziologen erst von Spencer zu lernen hätten, was Deduktion, was ein Prinzip, was Philosophie ist.

Die Folgen der Unklarheit über die Methode müssen sich natürlich auch in den Urteilen über einzelne meiner Aufstellungen verraten. Ich hatte den Vergleich der Gesellschaft mit einem Organismus abgelehnt*) mit dem Argument, daß die organische Entwicklung, als physische verstanden, notwendig ein Maximum habe (1. Aufl. S. 161, 2. Aufl. S. 180 f.); „wenigstens würde sich nur unter Voraussetzung eines solchen Maximums der Gang der organischen Entwicklung auf naturgesetzlichen d. i. empirisch-kausalen Ausdruck bringen lassen.“ Die ausschließliche Geltung der Kausalität aber behauptet Barth. Gleichwohl wundert er sich über jenen Satz und sieht in ihm einen besonders auffallenden Beweis meiner Unbekanntschaft mit der modernen Soziologie. Gerade die organische Schule subsumiere doch die Gesellschaft unter den allgemeinen Begriff der Evolution, als des Fortschritts von der unzusammenhängenden Homogeneität zur zusammenhängenden Heterogeneität, welcher Fortschritt „doch ein unbegrenzter“ sei (S. 374).

Leider hat mich diesmal nicht meine sonst zwar große Unkenntnis, sondern meine bescheidene Kenntnis der modernen Soziologie, sei es nun recht oder falsch, geleitet. Denn eben nach dem Urheber jenes berühmten Gesetzes, Spencer, ist die dadurch definierte Entwicklung notwendig begrenzt, sie endet sogar für das Universum mit dem allgemeinen Tod; sofern wenigstens die Behauptung sich in den Grenzen möglicher Erfahrung halten, sofern nicht eine spekulative Hypothese gewagt werden soll. In einer solchen über die Voraussetzung

*) Gleichwohl schreibt ihn Barth mir zu (S. 369; s. dagegen in meinem Buche [1] S. 89 f., 133 = [2] S. 106, 149 f.). So rügt er auch (S. 372), daß ich in den Erörterungen über Religion Schleiermacher nicht nenne; er ist dreimal in § 33 genannt ([1] S. 325, 327 und 329 = [2] S. 362, 364, 366). Die ganze Berichterstattung Barths ist von einer nicht leicht zu überbietenden Ungründlichkeit.



des ewigen Todes hinauszugehen gestattet zwar Spencer (inkonsequent, wie mir scheint), aber er ist sich darüber vollkommen klar, daß man damit den Boden möglicher Erfahrung verläßt, daß die Frage überhaupt eine transzendente ist. Ein anderes Resultat war auch gar nicht möglich für einen Philosophen, der das Gesetz der Evolution, als ein konstitutives, auf das Prinzip der Erhaltung der Kraft gründen wollte. Die Erhaltung der Kraft in unvermindertem und unvermehrtem Quantum hat keinen angebbaren Sinn, wenn die Kraft unendlich angenommen wird; wenn aber endlich, so wird damit die Möglichkeit der Entwicklung ebenfalls endlich. Um wie viel mehr folgt die Begrenztheit der Entwicklung, wenn es sich nicht um das Universum handelt, sondern um die Möglichkeit der Existenz bestimmt organisierter lebender Wesen unter bestimmten, natürlich endlichen Bedingungen. Ohnedies sollte klar sein, daß auf empirischem Boden von unendlicher Entwicklung zu reden in sich widersprechend ist, weil es vom Unendlichen keine Erfahrung giebt. Meine These ist also ganz im Einklang mit dem Begründer der modernen Soziologie und ihrem immerhin besten Logiker; bis auf das Eine, was ein Empirist doch gutheißen sollte: daß ich spekulativen Hypothesen in Fragen empirischer Wissenschaft keinen Raum verstatte. Gilt das, so kann der Begriff der Entwicklung, wenn irgend er einen Ausblick ins Unendliche einschließen soll, auf Erfahrung nicht gegründet werden, dann aber auch nicht konstitutive, sondern nur regulative Geltung für sie beanspruchen, wie ich behauptet habe.

Es ist ebenfalls nur eine notwendige Folge meiner methodologischen Grundsätze, daß ich den empirischen Beweis eines notwendigen Fortschritts der Menschheit zum sittlichen Ziel für ausgeschlossen erklären muß. Das tatsächliche Vorhandensein einer Tendenz zum sittlichen Fortschritt habe ich selbst behauptet und zu begründen versucht, auch der Hypothese einer fortwirkenden Tendenz in gleicher Richtung keineswegs gewehrt ([1]S. 162 = [2]S. 181; vgl. [1]188, [2]213). Nur eine „naturgesetzliche" Notwendigkeit dieses Fortschritts, etwa nach Analogie der Berechenbarkeit einer Gestirnbahn aus der

Kenntnis eines kleinen Abschnitts der Bahn, wies ich deshalb zurück, weil von einer auch nur annähernd gleichen Berechenbarkeit der bedingenden Faktoren in diesem Fall wie in jenem nicht die Rede sein kann. Nun möchte ich kaum in einer anderen These meines Buches so gern des Irrtums überführt sein wie in dieser, denn wer wollte sich nicht gern dessen getrösten, daß der sittliche Fortschritt der Menschheit mit der Sicherheit einer astronomischen Berechnung zu erwarten stehe? Aber leider beschränkt sich Barth, der mich hier wieder besonders tadelhaft findet (S. 373), auf die nackte Erklärung, daß meine Behauptung „durchaus irrtümlich" und nur ein Beweis meiner „Gleichgültigkeit gegen die empirische Wirklichkeit" sei. Eben den empirischen Charakter dieser „Wirklichkeit" strengstens zu wahren, war vielmehr die Absicht meiner These.

In wesentlich anderer Lage befinde ich mich einem dritten Soziologen gegenüber, Ferdinand Tönnies, für dessen Kritik (in Brauns Archiv für soziale Gesetzgebung, Bd. XIV) nicht nur ich, sondern jeder, dem diese Fragen wichtig sind, zu entschiedenem Dank verpflichtet ist.

Er begreift, daß gerade die „Verbindung zwischen dem Gesetze der Idee und den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung" es ist, was ich anstrebe ([1] S. 163, [2] 182), und zwar „durch eine notwendige, innerlich begründete Beziehung der Grundgesetzlichkeit des praktischen auf die des theoretischen Bewußtseins." Denn die Gesetzlichkeit der Entwicklung müsse „im letzten Grunde eine und dieselbe" sein für alles, was irgend eine Gestaltung des Bewußtseins ist ([1] 168, [2] 192); ein Satz, den Tönnies (S. 457) ausdrücklich anerkennt. Er erklärt sich ebenfalls einverstanden mit meiner allgemeinen Formulierung des sozialen Entwicklungsgesetzes gemäß den drei Prinzipien Kants. Auch was er hinzusetzt: daß die drei Prinzipien überall zugleich wirken (S. 460), liegt ganz in der Richtung meines Gedankens. Er erkennt ferner, gegen den Marxismus nach vorherrschender Auffassung, an, daß es falsch ist, den Grund der Entwicklung schlechthin auf der materiellen Seite zu suchen, sodaß die politische und geistige Entwicklung

von der ökonomischen als der materiellen einseitig abhängend gedacht wird. Er behauptet gleich mir den psychischen das heißt Bewußtseinscharakter aller sozialen Entwicklung, auch der ökonomischen; er betont „gegen Marx und Engels oder ihre falschen Interpreten“ die „psychologische Einheit des gesamten Kulturlebens“ (S. 454). Und wenn er allerdings den Versuch, eine Gesetzmäßigkeit des wirklichen Verlaufs sozialer Wandlungen zu entdecken, „nicht für so hoffnungslos“ hält, wie ich ihn darstelle (S. 449), so macht er hinsichtlich der Sicherheit soziologischer Prognosen wie der bekannten von Marx doch so ernste Vorbehalte (S. 458), daß es sich auch hier höchstens um einen Gradunterschied in der Schätzung von Wahrscheinlichkeiten handeln kann.

Die Differenz, die übrig bleibt, ist, daß ich die soziale Entwicklung geradezu unter die Leitung von Erkenntnis und Willen stelle, während Tönnies die Gestaltung des „vegetativen“ Lebens der Gesellschaft, die größtenteils vom Willen nicht abhänge, als unabhängig veränderlichen, die des politischen und geistigen Lebens, in welchem Wille und Erkenntnis zweifellos herrschen, als abhängig veränderlichen Faktor im Prozeß des sozialen Lebens festzuhalten sucht. Aber auch diese Differenz verringert sich bei näherem Zusehn. Es wird von mir doch nur behauptet, daß die sozialen Ordnungen „mehr und mehr den Charakter willentlicher Regelung annehmen“ und eben damit, also gleichfalls nur mehr und mehr, „zu organischeren Formen drängen“; der „Zusammenhang“ zwischen den Wandlungen der Materie und der Form des sozialen Lebens wirke „um so zwingender . . ., je mehr“ darin Bewußtsein und Wille walte ([1] 172, [2] 196). Also keineswegs von Anfang an nehme ich einen etwa gleichmäßigen, zumal bewußten und gewollten Fortschritt an. Wohl aber behaupte ich, daß auch die überaus langsamen, scheinbar ziellosen Fortschritte der frühesten Entwicklungsstadien jederzeit Fortschritte, nämlich ebenso langsame und ebenso wenig zielbewußte Fortschritte der Erkenntnis und des Willens waren; daß dann aber, eben in dem Grade wie die soziale Erkenntnis und der soziale Wille sich entfalten und damit auch die ihnen

an sich zukommende beherrschende Stellung gegenüber den vegetativen Funktionen erringen, der Fortschritt allgemein zielsicherer, ununterbrochener, mit einem Wort „zwingender" wird.

Es beweist daher nichts gegen mich, daß der Fortschritt der Naturwissenschaft nicht von Anfang an, sondern in auffallender Stärke erst etwa seit einem Jahrhundert die Entwicklung der Technik und durch diese die der sozialen Organisationen beeinflußt hat; daß in älteren Perioden tiefgehende Umwälzungen „fast ohne alle Naturwissenschaft" vor sich gegangen sind (S. 454). Darum waren es doch Naturerkenntnisse, von denen der Anstoß ausging, wenn auch nicht in der ausgeprägten Form wissenschaftlicher Theorie. Denn es waren Fortschritte der Technik, jede technische Entdeckung aber beruht doch auf richtigerer Erkenntnis irgend eines, wenn noch so unscheinbaren Zusammenhanges unter Naturtatsachen. Es stimmt gleichfalls ganz mit meiner Denkweise überein, daß die andere hier in Betracht kommende Einsicht, die sozialtechnische, wie ich sie nenne, in den Anfangsstadien einer sozialen Umwandlung nicht gerade „als abstrakte" einen merklichen Fortschritt zu machen braucht (S. 459); während sie in den weiteren Stadien, wie Tönnies nicht bestreitet, auch als abstrakte die entsprechende Wandlung durchmachen wird. Tönnies selbst erklärt: „Sicherlich, alle Gebiete wirken auf einander, alle sind mit einander verwandt, alle werden beherrscht durch die Tendenz zum Wachstum, zur Komplikation, und eben dadurch zur Regel, zur Klärung, zur Vereinfachung, zur Beschleunigung." Nur sei nicht allgemein und namentlich nicht von den frühsten Stadien an das theoretische Bewußtsein das Primäre, die Naturwissenschaft schlechthin leitend (S. 460). „Die Erkenntnis entspringt aus ihrem Objekt, dem Prozeß, der Prozeß nicht aus ihr," so sagt — nicht Tönnies, sondern so läßt er Marx sagen (S. 450). Allein dieser Prozeß erstreckt sich, wie er dann seinerseits ausführt, auf nichts andres als was „den Charakter sozialer Realität mit sich führt: diese Realität aber besteht, wo immer sie als solche gedacht wird, und gedacht wird sie, wo sie sozial

gewollt wird" (S. 451). Also sind doch soziales Denken und Wollen die Faktoren, die überhaupt eine „soziale Realität" ausmachen. Die soziale Realität aber ist, „wie sich von selbst verstehen sollte, in der Tat aber fast niemals verstanden wird, das eigentliche Problem der Soziologie" (S. 451).

In dieser ganz prinzipiellen Formulierung finde ich fast ganz den Kerngedanken meiner Theorie des sozialen Lebens wieder. Aber wie vereinigt sich damit der Satz von Marx, den Tönnies zwar den schwierigsten, ja „vielleicht am wenigsten klaren", aber zugleich den wichtigsten Satz der materialistischen Geschichtsphilosophie nennt: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein" etc. (S. 452)? Doch wohl nicht in aller Absicht von ihrem Willen unabhängige, wenn diese Verhältnisse „soziale Realitäten", die soziale Realität aber bedingt ist durch soziales Wollen. Darauf führt denn auch die folgende eigene Ausführung von Tönnies: Die ökonomischen Verhältnisse d. h. Tatsachen der Arbeit und der Arbeitsteilung, *per consequens* der Verteilung des Produkts, sind, als „soziale Realitäten erster Ordnung", „allerdings von dem Willen der Einzelnen (!) sehr wenig (!) abhängig, bedürfen aber zu ihrer Erhaltung" — also doch, um überhaupt als soziale Realitäten Bestand zu haben — „des sozialen Willens", während die soziale Realität zweiter Ordnung, die politische Verfassung, nicht bloß „als Tatsache durch sozialen Willen bestätigt" wird, sondern „ihr Dasein als Tatsache sozialem Willen ganz und gar verdankt". Das ist sehr analog meiner Unterscheidung zwischen „sozialem Triebleben" — für welches ich die Abhängigkeit von der Naturgrundlage des menschlichen Daseins, den Einfluß auch vom Willen unabhängiger Faktoren, namentlich Stammler gegenüber, unumwunden anerkannt habe — und „sozialem Willen" d. i. bewußter Regelung. Aber auch die dritte Stufe, die der „sozialen Vernunft", kommt bei Tönnies zu voller Geltung, da er längst eine allgemeine Tendenz zum „Rationalismus", zur vernunftgemäßen Gestaltung der sozialen Ordnungen behauptet hat (S. 457). Und mit Recht erinnert er,

daß auch der Marxismus den Interessenkampf nicht bis ans Ende der Dinge will währen lassen, sondern ein „Recht der Freiheit", der bewußten Regelung der sozialen Verhältnisse am Ziele aller Kämpfe verheißt (S. 456).

Habe ich denn etwa behauptet, daß die soziale Entwicklung ohne Kämpfe und Widersprüche, ohne „irrationale Ausdrücke eines über sich selbst unklaren Strebens und Wollens" vor sich gehe (S. 455 f.)? Es ist richtig, daß in meiner äußerst knappen Skizze des gesetzmäßigen Ganges der sozialen Entwicklung die tausendfältige Unvernunft, die scheinbare Gesetzlosigkeit, ja Gesetzwidrigkeit des wirklichen Verlaufs sehr zurücktritt. Grundsätzlich aber habe ich, zunächst hinsichtlich der individuellen Entwicklung, doch ausgesprochen, daß sie, nach Intellekt und Willen, stets „durch Widerstreit und Ausgleich" sich vollziehe ([1]80, [2]96), was, so wie ich die Wechselbeziehung des individuellen und sozialen Lebens von Anfang an gefaßt habe, sich auf das letztere gleichfalls und zwar in verstärktem Maße übertragen muß (s. ebenda: „durch Streit und Vergleich"); in verstärktem Maße, weil immerhin leichter der Einzelne mit sich einig wird als die Vielen mit einander. Daß des Irrationalen immer genug bleiben wird, folgt schon daraus, daß der Prozeß der Entwicklung, wie ich fort und fort betont habe, ein unendlicher ist. Es schien aber weniger nötig hierbei besonders zu verweilen, weil dagegen blind zu sein für den, der in das Leben der Gegenwart und in die Geschichte auch nur oberflächliche Blicke getan hat, schier unmöglich ist, wogegen die Spur des wirklichen Fortschritts sich vielfach so verbirgt, daß man ohne die Hülfe einer genauen theoretischen Besinnung sie nur allzu leicht verliert.

Einen diesem letzten sehr ähnlichen Einwand hat gegen die mehr die Individualpädagogik betreffenden Aufstellungen meines Buches Johannes Volkelt (Neue Jahrbücher für klassisches Altertum etc., 3. Jahrg., 1900, II. Abt., S. 103 ff.) erhoben; allerdings mit dem Unterschied, daß etwas in ihm dem Rationalismus widerstrebt, während Tönnies im Herzen Rationalist ist. Nicht nur die tatsächliche „Macht des Niedrigen, Dumpfen, Blinden im Menschen", die „erschreckende Masse

der störenden, verunreinigenden... Triebfedern," das „allzu Verwickelte, Verdeckte, Unsichere, Widersprechende in seiner Natur" betont er gegen mich (S. 104); sondern auch nicht unbedingt erstrebenswert schiene ihm eine so vollständige Rationalisierung des menschlichen Daseins, wie ich sie als Ziel aufstelle. Ich verkenne das „bleibende Recht des Unwillkürlichen und Dunkelbewußten im Menschen", ja die „ungeheure Gefahr" einer „Steigerung des vernünftigen Selbstbewußtseins bis zur Alldurchdringung des Menschen", nämlich die Gefahr, daß die „Naivität", die „Quelle des Unwillkürlichen und Naturfrischen" in ihm verschüttet werde. Er stellt dem Ideal der unbedingten Vernunftherrschaft gegenüber das der „vernunftbeherrschten und doch naiven Persönlichkeit". — In dieser also doch festgehaltenen Forderung der Vernunftherrschaft wie in manchen andern Aeußerungen, überhaupt in der ganzen Haltung, die er meinem Buche gegenüber einnimmt, in der ausdrücklichen und warmen Anerkennung des Bestrebens nach einem logisch geschlossenen Aufbau kommt das wenn auch bedingte Recht des Rationalismus bei Volkelt immerhin zur Geltung. Umgekehrt möchte die mit der Vernunftherrschaft vereinbare „Naivität" in meiner Darstellung die ihr gebührende Berücksichtigung darin gefunden haben, daß die „gesunde Energie des Trieblebens" als Voraussetzung einer gesunden Entwicklung des Willens auch bis zur Höhe der „Vernunft" durchweg festgehalten wird. Daß aber die Gesundheit des Trieblebens durch Dunkelheit und Widerspruch eher erhalten würde als durch Klarheit und Harmonie, dürfte sich schwerlich behaupten lassen. Das einzige Recht, das der Widerspruch für sich fordern darf, ist, daß er zur vollen Entwicklung komme, um desto sicherer erkannt und überwunden zu werden. Sogar wird der Widerspruch als Widerspruch nur empfunden, weil, und in dem Grade, wie das Bedürfnis der Einheit empfunden wird. Auch hat es keine Gefahr, daß an Widerspruch etwa je Mangel sein und das Dasein dadurch an Reiz verlieren möchte, da der Prozeß der Entwicklung, wie ich unablässig betont habe, in jeder Hinsicht unendlich, jede gewonnene Einheit nur die Voraussetzung neuer Differenzierung, so wie in

der Wissenschaft jede errungene Einsicht die Voraussetzung zu neuen Fragen ist. Wir brauchen den Teufel, und selbst „der Herr“ hat „seinesgleichen nie gehaßt“, weil er „reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen“. Aber ein weitergehendes Recht möchte ihm denn doch nicht einzuräumen sein.

Indessen bekenne ich mich schuldig allzu „geradlinig“ konstruiert zu haben — wenigstens für den, der dem Buche unmittelbare Anweisungen für die Praxis entnehmen wollte. Ich erkenne an, daß eine durchgeführte praktische Pädagogik ebenso wie eine durchgeführte empirische Soziologie auf die „Masse und Macht des Allzumenschlichen“, wie Volkelt sagt, ganz anders Rücksicht zu nehmen hätte. Allein ich nahm mir das Recht der Theorie, die nun einmal das Einfache braucht, um der Verwicklungen Herr zu werden, die geraden Linien gleichsam als Koordinaten nötig hat, um das Ungerade selbst dadurch zu Begriff bringen zu können.

Hierin liegt auch der Grund meiner Ablehnung der Psychologie als primärer Grundlage der Pädagogik, an der nicht bloß Volkelt, sondern fast alle pädagogischen Kritiken meines Buches Anstoß genommen haben; so, um nur die eingehendste zu nennen, die von Otto Gramzow (Deutsche Schule, 4. Jahrg., Heft 2 und 3), die sich freilich, gleich allen andern, auf die Gründe meiner prinzipiellen Stellungnahme mit keinem Worte einläßt, sondern nur die genugsam bekannten Thesen des heutigen Evolutionismus, der die kritizistischen Züge des Spencerschen vollständig abgestreift hat, dagegen stellt. Gramzow will besonders meine Unterscheidung der drei Aktivitätsstufen: Trieb, Wille, Vernunft, in der er mit Recht den hauptsächlichsten „systembildenden Faktor“ meines Buches sieht, „als unhaltbar erwiesen“ haben. Darauf sei noch mit Wenigem geantwortet.

Er stößt sich zunächst daran, daß ich als Grundform des Triebes den Arbeitstrieb hinstelle (Heft 3, S. 164). Ich hatte jedoch selbst gelegentlich ([1] S. 49, vgl. [2] S. 56) als die bekannteste und deutlichste Form des Triebes den Trieb nach „sinnlichem Genießen und motorischer Betätigung“ genannt. Freilich muß

ich nun, nach meiner allgemeinen psychologischen Ansicht vom Verhältnis des Fühlens und Strebens, den Betätigungstrieb für fundamentaler halten als den Genußtrieb. Dieser aber erhält in weiterer Entwicklung sein bestimmtes Objekt im darzustellenden Werk, und behält dabei doch den Charakter des Triebs, sofern er in seinem Gegenstande gleichsam aufgeht, sich ganz an ihn hingiebt. In dieser Gestalt nenne ich ihn Arbeitstrieb (so [1] S. 56, vgl. [2] S. 66). Daß dieser, eben als Trieb, ein Zweck b e w u ß t s e i n nicht notwendig einschließt, ist gerade, was ich behaupte. Die Voraussetzung der Zielbewußtheit liegt aber auch nicht notwendig im Begriff Arbeit; man spricht von Arbeit selbst bei der toten Naturkraft. Es sollte damit nur ausgedrückt sein das tatsächliche Hinwirken auf ein bestimmtes Ziel, nämlich das darzustellende Werk (das gilt selbst vom Ernährungs- und Fortpflanzungstrieb, s. [2] S. 65), und zwar in ausschließlicher Hingabe an dieses Ziel. Gerade der unmittelbare Zusammenhang mit dem Naturboden des Menschendaseins sollte in dem Begriff Arbeit festgehalten werden. Indessen räume ich ein, daß die Fassung S. 133 (1. Aufl.) insofern mißverständlich war, als sie den Trieb schon in seiner „Urform" auf „Hervorbringung eines Werks" gerichtet sein ließ, was allerdings der Interpretation bedarf, wenn es richtig sein soll. Man findet das jetzt ([2] S. 150) verbessert, überhaupt meine Meinung über diesen Punkt ausführlicher entwickelt und dadurch hoffentlich einwandfreier gestaltet.

Ernster ist der Widerstand, den begreiflich jeder Empirist empfinden muß gegen die Behauptung einer eignen Geltung und Bedeutung der „praktischen Vernunft"; die ja schon bei Kant überhaupt nichts Empirisches, sondern eine bloße Idee, ein bloßer „Standpunkt" des praktischen Urteils ist. Aber psychologische Realität läßt sich doch der Tatsache nicht wohl absprechen, daß das praktische Urteil sich zu diesem „Standpunkt" zu erheben vermag und in normaler Entwicklung notwendig dahin erhebt. Die „praktische Vernunft" in diesem Sinne zu leugnen, wäre analog der Leugnung des Satzes des Widerspruchs als psychologischer Realität. Sehr möglich, daß es eine schlechthin widerspruchsfreie und doch faktische Einheit einer menschlichen

Gedankenwelt überhaupt nicht giebt; so giebt es doch dies, daß ein menschliches Denken, ja jedes voll entwickelte menschliche Denken sich zu dem „Standpunkt“ erhebt, wo es sich der Forderung der Widerspruchslosigkeit, als Bedingung und zwar unbedingter Bedingung der Wahrheit des Urteils, bewußt wird. Ueberträgt man dies aufs Praktische, so hat man die Tatsache „praktischer Vernunft“. So aber bedeutet diese kein „mystisches Etwas“, überhaupt nichts, was nicht jeder anerkennen müßte, der nicht etwa gesonnen ist, die Existenz ethischer (wie im andern Fall logischer) Grundsätze zu leugnen.

Ganz verwunderlich aber ist das in mehreren Kritiken (besonders der von Barth) sich verratende Mißverständnis, als werde die tatsächliche Erhebung menschlichen Urteils zum Standpunkt der reinen Gesetzlichkeit als ein außerhalb des Kausalgesetzes stehendes „metaphysisches“ Faktum angenommen, da doch die Behauptung der uneingeschränkten Geltung des Kausalgesetzes für allen zeitlichen Eintritt von Ereignissen zum eisernen Bestand der Lehre Kants und, soviel ich weiß, aller Kantianer gehört. Das Auftauchen des Gedankens des reinen Gesetzes in der Erlebnisreihe eines bestimmten Subjekts ist selbstverständlich ein empirisches Faktum, das als solches dem Kausalgesetz unterliegt. Nur dieser Standpunkt selbst ist kein empirischer, das heißt, der Geltungsbereich der Forderung widerspruchsloser Einheit ist nicht auf irgend welche empirischen, insbesondere Zeitbedingungen eingeschränkt. Wie oft wird man diese schlichte Unterscheidung noch einschärfen müssen? —

So kann denn, alles erwogen, der vielfältige Widerspruch, dem dies Buch begegnet ist, die methodologische Grundüberzeugung, auf der es fußt, nicht wankend machen. Der deduktive Aufbau ist es, der dem Buche seinen Charakter aufprägt. An ihm konnte nichts geändert werden. Dagegen weist diese zweite Auflage nicht unbeträchtliche sachliche Erweiterungen auf; es sei hingewiesen auf die neu hinzugekommenen Ausführungen über Willensfreiheit (§ 6) und die Stufen des Willens (§§ 7—9), über Stammlers Begriff des „richtigen Rechts“

(§ 16), über den Sinn eines sozialen Entwicklungsgesetzes und den Begriff der Geschichte (§ 18), über den Parallelismus der formalen Stufen des Unterrichts und der Stufen der Willensbildung (§ 23), über das Prinzip des Aesthetischen (§ 32). Auch sonst wird man im Einzelnen die nachbessernde Hand wohl spüren und dabei manche Bemerkung der Kritik dankbar benutzt finden. Besonderen Dank aber glaube ich gerade den Kritikern zu schulden, welche (wie namentlich Volkelt) trotz prinzipiellen Gegensatzes dem Buche ein sympathisches Verständnis entgegengebracht und es in seiner Eigenheit doch haben gelten lassen. Sie haben damit den Beweis geliefert, daß auch in der philosophischen Kritik der Zug zur Einheit dem sonst nur zu üppig wuchernden Differenzierungstrieb immer wieder kräftig entgegenarbeitet.

So möge fort und fort aus dem Streite der Meinungen eine vertiefte Einheit hervorgehen. Wird dann einmal dies Buch seinen Dienst getan haben, so mag es getrost in die Rumpelkammer der Geschichte wandern. Einstweilen hat es noch eine Funktion zu erfüllen; und es hofft noch seinen Mann zu stehen.

Marburg, 15. Oktober 1903.

Der Verfasser.

Schriften und Aufsätze,

die auf das Thema dieses Buches Bezug haben und zu seiner Ergänzung dienen:

A. Historisches.

Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik. (Arch. f. soz. Gesetzg. u. Stat., VIII 140, und sep.: Berlin, Heymann, 1895.)

Condorcets Ideen zur Nationalerziehung. Ein Schulgesetzentwurf vor hundert Jahren. (Monatsh. d. Comenius-Ges., III 128; 1894.)

J. Edelheims Beiträge zur Geschichte der Sozialpädagogik. (Rez. im Arch. f. soz. Gesetzg. u. Stat., XVII 541; 1902.)

Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage. Eine Rede. (Deutsche Worte, XIV 226, u. sep.: Heilbronn, Salzer, 1894.)

Pestalozzis Sozialpädagogik. (Art. in Reins Enzyklop. Handb.)

Ueber die Grundlagen der Sozialpädagogik Pestalozzis. (Rede zur Pestalozzifeier in Zürich, 4. Jan. 1903. Schweiz. päd. Zeitschr., 1903, Heft 1.)

Ueber den Idealismus als Grundlage der Methode Pestalozzis. (M. Bez. auf Walsemann, Pestalozzis Rechenmethode. Deutsche Schule, VI 280. 354, 750; 1902.)

Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre. Acht Vorträge. (Stuttgart, Frommann, 1899.) Dazu:

Kant oder Herbart? Eine Gegenkritik. (Deutsche Schule, III 424 497; 1899.)

Ludwig Natorp. Ein Beitrag zur Geschichte der Einführung Pestalozzischer Grundsätze in die Volksschule Preufsens. (Monatsh. d. Com.-Ges., IV 261, auch sep., 1895; vgl. auch den Art. *B. C. L. Natorp* in Reins Enzykl. Handb.)

Dörpfelds Fundamentstück. Eine Kritik. (Deutsche Schule, II 9; 1898.)

F. W. Dörpfelds Soziale Erziehung. (Rez. über Trüpers so betitelte Schrift; Deutsche Schule VI 81; 1902.)

B. Theoretisches.

Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. (Marburg. Elwert, 1903.)

Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. (Marburg, Elwert, 1904.)

Pädagogische Psychologie in Leitsätzen zu Vorträgen, gehalten im Kursus wissenschaftlicher Vorlesungen für Lehrer und Lehrerinnen in Marburg. (Marburg, Elwert, 1901.)

Grundlinien einer Theorie der Willensbildung. (Arch. f. syst. Philos. I—III, in fünf Stücken, 1894—97; größtenteils in das vorliegende Buch hineinverarbeitet.)

Sozialpädagogik und *Willensbildung.* (Art. in Reins Enzykl. Handb.)

P. Bergemanns Soziale Pädagogik. (Rez.; Rhein. Bl. f. Erz. u. Unt. LXXV 203, 271; 1901.)

E. v. Sallwürks Didaktische Normalformen. (Rh. Bl. LXXVI 97; 1902.)

Was uns die Griechen sind. (Akad. Festrede geh. am 18. Jan. 1901. Marburg, Elwert, 1901.)

Ueber volkstümliche Universitätskurse. „Universitätsausdehnung“. (Akad. Revue, II 637; 1896.)

Zur Frage der Volkshochschulkurse. (Comenius-Blätter, V 1; 1897.)

Die Erziehung des Volkes auf den Gebieten der Kunst und Wissenschaft. (Schriften d. Zentralstelle f. Arb.-Wohlfahrtseinrichtungen. XVIII S. 1—10; 1900.)

Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. (Freiburg, Mohr 1894. Dazu eine Auseinandersetzung mit Chr. Schrempf in der Zeitschr. „Die Wahrheit“, III 124.)

Endlich sei die eben erschienene Abhandlung von A. Görland: *„Paul Natorp als Pädagoge. Zugleich mit einem Beitrag zur Bestimmung des Begriffs der Sozialpädagogik“* (Deutsche Schule, VII Heft 8—11, und sep., Leipzig, Julius Klinkhardt, 1904) besonders wegen der eigenen Ausführungen des Verfassers, auf die in diesem Buche nicht mehr Bezug genommen werden konnte, der Beachtung der Leser empfohlen.

Inhalt.

Erstes Buch.

Grundlegung.

§ 1.

Erziehung, Bildung, Wille, Idee.

Es ist nur eine Seite der Erziehung, für welche die theoretischen Grundlagen hier nachgewiesen werden sollen. Doch ist es die, von der schließlich das Ganze der Erziehung abhängt. Also müssen die nachzuweisenden Grundlagen auch für das Ganze zulangen.

Das Wort Erziehung wird am eigentlichsten von der Bildung des Willens gebraucht. Es hat zwar einen hinlänglich weiten Sinn, um zu gestatten, daß man auch von intellektueller, ästhetischer, religiöser Erziehung spricht. Aber auch dabei denkt man vorzugsweise an die Abhängigkeit der intellektuellen, der ästhetischen, der religiösen Bildung von der Bildung des Willens oder an ihre Rückwirkung auf diese. Andernfalls spricht man von Unterricht oder gebraucht das allgemeine Wort Bildung, Ausbildung.

Dieses scheint in der Tat am geeignetsten, um das Ganze der pädagogischen Aufgabe zugleich dem Umfang nach erschöpfend und dem Inhalt nach bezeichnend auszudrücken. Man spricht von wissenschaftlicher, technischer, künstlerischer so gut wie von sittlicher Bildung; der Ausdruck ist anwendbar auf jede Sonderrichtung der pädagogischen Tätigkeit, er ist es erst recht auf ihr Ganzes, auf die Einheit der humanen und beruflichen Erziehung. Und, mag dabei mehr gedacht sein an die plastische Tätigkeit des Künstlers, das absichtliche Formen,

Gestalten des gegebenen Stoffs zur vorschwebenden Idee, oder an die plastische Kraft der Natur in ihren organischen Hervorbringungen, das spontane Sichgestalten, so wie so ist das Wort bezeichnend wie kein andres; es weist hin auf das innere Gesetz, nach dem ein Gebild, sei es als Werk der Kunst gestaltet wird oder als Werk der Natur sich selbst gestaltet.

Doch behält daneben das Wort Erziehung seinen eigentümlichen und hinreichend allgemeinen Sinn. Es ist bezeichnend gerade nach der Seite, die das Wort Bildung unentschieden läßt. Es weist darauf hin, daß die menschliche Bildung, wie sehr auch Sache natürlicher Entwicklung, doch zugleich einer auf Förderung oder wenigstens Schutz dieser Entwicklung planvoll gerichteten Bemühung bedarf. Es liegt darin die Analogie des Aufziehens, des absichtlichen Züchtens, der „Kultur“ von Pflanzen und Tieren, im Unterschied vom bloß natürlichen, spontanen Aufwachsen. Das Wort besagt: durch geeignete Behandlung oder Pflege zum gedeihlichen Wachstum bringen. Darin liegen diese zwei Voraussetzungen: erstens, es giebt ein Wachstum, eine stetig wie nach innerem Plan fortschreitende Entwicklung mitgebrachter Anlagen zu einer gewissen Höhe, die unter bestimmten, normalen Bedingungen sicher erreicht wird; zweitens aber, es ist möglich und notwendig, dies Wachstum zu unterstützen, mindestens Störungen desselben hintanzuhalten durch eigens darauf gerichtete planmäßige Vorsorge, ohne welche die gleiche Höhe der Ausbildung nicht, oder nicht ebenso rasch, oder nur mit sonstigen Nachteilen erreicht wird. Es wird damit nicht geleugnet, daß Bildung innere Entfaltung gegebener Keime ist; auch das Wachstum der Pflanze, des Tiers macht ja nicht die Kultur; aber es wird bestimmter herausgehoben, daß die mitwirkende Tätigkeit des Andern gleichwohl unerläßlich ist, ohne die auch des Menschen eigenste Anlage sich nicht gehörig entfalten, sondern verkümmern würde. Auch wenn von Selbsterziehung gesprochen wird, denkt man eigentlich zwei Personen in einer vereint, die, welche erzogen wird, und die andere, welche erzieht. Auch so betont das Wort, daß nicht nur der Wille es ist, welcher gebildet werden soll, sondern auch die bildende Tätigkeit Sache des Willens,

obgleich in diesem Fall nicht eines fremden, sondern des eignen Willens dessen ist, der erzogen werden soll. Uebrigens ist Selbsterziehung erst Resultat der Erziehung durch Andre.

Also, daß menschliche Bildung Willenssache ist, das ist das Besondere und Wichtige, was das Wort Erziehung in Erinnerung hält. Und vielleicht ist eben dies der Grund, weshalb es vorzugsweise von der Bildung des Willens gebraucht wird. Denn unmittelbar Sache des Willens ist nur die Erziehung des Willens selbst; während auf alle andern Seiten der Bildung der erziehende Wille nur dadurch Einfluß erlangt, daß er den Willen des Zöglings zu gewinnen und auf das gewollte Ziel hinzulenken weiß.

Auf jede Weise aber enthält schon dieser erste Grundbegriff der Pädagogik, der der Erziehung selbst oder der Bildung, ein Problem von eigentlich philosophischer Natur: das Problem des Sollens oder des Zwecks oder, wie wir am liebsten sagen, der Idee. Bilden, sagten wir, heißt formen, wie aus dem Chaos gestalten; es heißt, ein Ding zu seiner eigentümlichen Vollkommenheit bringen; vollkommen aber heißt, was ist wie es sein soll. Dasselbe besagt nur deutlicher das Wort Idee: es besagt die Gestalt einer Sache, die wir in Gedanken haben als die sein sollende, zu der der gegebene Stoff, sei es gestaltet werden oder sich selbst gestalten soll. Das ist die innere und wesentliche Beziehung der Begriffe Bildung und Idee. Und nicht weniger klar liegt die gleiche Grundvoraussetzung eines anzustrebenden Zieles der Entwicklung in jenem Moment des absichtlichen, planvollen Einwirkens, welches deutlicher in dem Wort Erziehung zum Ausdruck kommt; wie denn diese Voraussetzung ganz allgemein im Begriff des Willens enthalten ist; denn Wille heißt zuletzt nichts andres als Zielsetzung, Vorsatz einer Idee, d. i. eines Gesollten.

Wie aber ist dies Sollen zu begründen? Woher schöpfen wir die Erkenntnis, nicht, wie ein Ding tatsächlich ist, sondern wie es sein soll? Warum soll es sein, wie es doch aus bestimmten tatsächlichen Gründen nicht ist, auch vielleicht nie gewesen ist und nie sein wird? Der gewöhnliche Weg der Erkenntnis, die Erfahrung, scheint darauf keine Antwort

zu geben; sie langt nur zu für das was ist. Sie erstreckt sich auf Natur in ihrem ganzen Umfang und auf nichts mehr; Natur aber weiß nichts von Zwecken, von Ideen; in ihr soll nichts sondern ist nur. Allein der Mensch setzt sich Zwecke, z. B. als Erzieher; er stellt eine Idee dessen auf, was sein soll, obgleich es nicht ist, ja, was sein sollte, auch wenn es nie gewesen ist noch je sein wird. Also, was hat es überhaupt auf sich mit dieser Zwecksetzung, diesem Sollen, dieser Idee? Ohne klare und begründete Antwort auf diese Frage giebt es keinen Zugang zu einer Theorie der Erziehung, die des Namens wert ist; besonders nicht zur Theorie der Willenserziehung, denn dasselbe ist auch der letzte Sinn der Frage: was ist Wille? Die Theorie des Willens und die der Erziehung liegt auf einer Bahn, der der Forschung nach der Idee. In diese haben wir nun einzutreten.

§ 2.

Idee nicht Naturbegriff.

Sehr oft hat die Erziehungslehre der bestechenden Analogie der geistigen mit der materiellen Entwicklung nachgegeben. Und doch zeigt sie sich schon in schlicht empirischer Erwägung unstichhaltig, sofern sie etwas mehr bedeuten will als ein bequemes Gleichnis. Bei der materiellen Entwicklung nämlich ist das zu erreichende Ziel, das gesunde, normale Wachstum des Organismus, durchaus nicht zweifelhaft; alle Schwierigkeit beginnt erst bei der Frage nach den Wegen, nach den zusammenwirkenden Bedingungen des als normal angenommenen Wachstums. Dagegen ist in der Erziehung nichts so sehr dem Streit unterworfen wie das anzustrebende Ziel. Das liegt nicht bloß an der vielfältigeren Verflechtung der die geistige Entwicklung bedingenden Faktoren, sondern es weist zurück auf einen gründlichen Unterschied der Rolle und Bedeutung der Idee, der Zielsetzung überhaupt auf dem einen und anderen Felde.

Es ist allerdings sehr geläufig und kaum vermeidlich, auch das Werden der Naturformen, das Wachstum der Organismen, überhaupt alles, wovon eine Entwicklung ausgesagt wird, unter

dem Begriff eines Zieles, das erreicht, einer Bestimmung, die erfüllt werden solle, d. i. unter einer Idee zu denken; und so scheint die angenommene Analogie immer noch zuzutreffen.

Allein bei der materiellen Entwicklung besagt das Ziel einen wahren, angebbaren Endpunkt, eine nicht zu überschreitende Grenze, ein nicht zu übertreffendes Maximum. Solche und solche bestimmte Leistungen ist die gegebene materielle Organisation überhaupt zu entwickeln fähig. Darüber hinaus zu kommen bleibt ihr auch unter den günstigsten Umständen versagt; während es wohl ein Zurückbleiben hinter dem Ziel, eben unter der Ungunst der äußeren Bedingungen der Entwicklung, giebt.

Daß das Maximum sich etwa nicht absolut bestimmen läßt, macht keinen grundsätzlichen Unterschied. Unter Voraussetzung unwandelbarer Artbegriffe würde es sich bestimmen lassen. Nun strebt die Biologie zwar die Artbegriffe zu verflüssigen, die starren Formen möglichst in Prozeß und Bewegung aufzulösen. Allein ein Maximum der Entwicklungsfähigkeit muß für die gegebene individuelle Organisation doch immer angenommen werden; das liegt schon in der Voraussetzung einer bestimmten, gegebenen Organisation. „Es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen." Wird aber ein Maximum vorausgesetzt, so läßt sich die Zweckbetrachtung ganz ausscheiden und in die rein ursachliche umsetzen.

Für die Biologie stellt sich die Frage eigentlich immer so: Wenn die und die Höhe von Leistungen erreicht werden soll — daß sie es soll, steht gar nicht in Frage —, welche Bedingungen müssen erfüllt sein? Diese Frage ist aber völlig einerlei mit der andern: Welches sind die Ursachen solcher voraus gedachten Wirkungen? Das Vorausdenken der Wirkungen ändert nichts an dem kausalen Charakter des Verhältnisses. Gewöhnlich sind ja die Wirkungen zuerst bekannt und wird von diesen auf die Ursachen analytisch zurückgegangen; erst dann lassen sich auch progressiv oder synthetisch aus den voraus bekannten Ursachen die Wirkungen berechnen. Uebersähe man nur das ganze Geflecht der Bedingungen, so

wäre von andren als ursachlichen Beziehungen zu reden überhaupt kein Anlaß.

So erscheint hier der Unterschied ursachlicher und zwecklicher, kausaler und teleologischer Betrachtung nur „subjektiv", nur ein Unterschied des Standorts des Beurteilers. Soll aber eins von beiden den „objektiven" Tatbestand ausdrücken, so kann es nur das Ursachverhältnis sein; kein Wunder, da ein Tatbestand eben nur ist, niemals, als solcher, bloß sein soll.

Also das Sollen scheint in der teleologischen Betrachtung materieller Entwicklung überhaupt ohne Not eingeführt zu werden; jedenfalls nachdem es einmal eingeführt worden, ist alles Weitere nur Erwägung des Verhältnisses von Bedingung und Bedingtem; also, da es sich um zeitliche Bedingtheit handelt, des ursachlichen Verhältnisses. Nur diese Erwägung ist naturwissenschaftlich, nicht die teleologische.

Zum Beispiel, das einzelne Organ dient — so sagt man — oder ist bestimmt zu einer gewissen Verrichtung; das heißt im Grunde nur, diese ist durch jenes bedingt. Diese Verrichtung dient etwa weiter der Erhaltung des individuellen Organismus; diese der Erhaltung der Gattung; und diese etwa der Erhaltung von Leben überhaupt; wenn ein Leben überhaupt unter solchen und solchen Bedingungen bestehen sollte, so mußte eine diesen Bedingungen angepaßte Organisation sich bilden. Allein weshalb mußte überhaupt Leben sein? So lange man im Kreise naturwissenschaftlicher Erwägung bleibt, giebt es auf eine solche Frage keine Antwort mehr. Irgend ein letztes Soll wird also grundlos eingeführt; wenigstens langen die Methoden der Naturwissenschaft nicht zu es zu begründen. Das Hypothese zu nennen wäre Mißbrauch des Namens. Naturwissenschaftliche Hypothesen müssen den Bedingungen naturwissenschaftlicher Bewahrheitung genügen; naturwissenschaftlicher Beweis aber langt zu für Tatsachen und ursachliche Zusammenhänge von Tatsachen, nicht für ein Sollen, das etwas mehr als ein andrer Ausdruck des Ursachverhältnisses wäre. Ein ursprüngliches Sollen liegt ganz außer dem Wege der Naturwissenschaft. Das Sollen, von dem sie etwa spricht, ist kein ursprüngliches, sondern es ist, eigent-

lich ausgedrückt, bloße Kausalität. Der Vogel hat Flügel, weil er fliegen soll; nein, er hat Flügel und kann daher fliegen. Das Individuum erhält sich, weil die Gattung sich erhalten soll; nein, vielmehr damit, daß die Einzelwesen sich in den Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit erhalten, erhält sich die Gattung in der ihrigen. Und schließlich, indem die Gattungen unter sich ändernden Lebensbedingungen variationsfähig sind, erhält sich das Leben im Ganzen, nämlich auf diesem Planeten, oder unter sonstwie begrenzten natürlichen Bedingungen. Daß aber Leben überhaupt, unter allen Bedingungen sich erhalten müsse, d. h. solle, ist keine Erkenntnis der Naturwissenschaft mehr und keine naturwissenschaftlich mögliche Hypothese.

Wenn dies aber so ist, wie kommt überhaupt die Zweckbetrachtung in die Natur? Sie ist hineingetragen, wird man antworten. Allein woher hineingetragen? Aus uns; sie ist unsere subjektive Zutat. Es sei, aber damit eröffnet sich eine ganz neue Aussicht. Die Zweckbetrachtung ist subjektiv, sie stammt aus uns; sind also wir nicht Naturwesen? Wie fände sonst bei uns die Zweckbetrachtung Anwendung, da doch bei keinem Naturwesen? Man muß wohl schließen: da die Zweckbetrachtung ganz außer der Bahn bloß naturwissenschaftlicher Erwägung liegt, so kann sie auch aus uns nicht in die Natur hineingetragen sein, ausgenommen, wir selbst unterliegen noch irgend andrer als naturwissenschaftlicher Erwägung.

Aller Zweck sei der Natur bloß angedichtet; es sei bloß subjektiver Zusatz zur kausalen Auffassung, die allein objektiven Grund hat. Es sei also, wie Spinoza will: Natur hat keine Zwecke, nur wir schreiben sie ihr zu, weil wir uns Zwecke setzen und geneigt sind, Natur nach menschlicher Analogie vorzustellen. Allein, wären wir selbst nichts andres als Natur (wie derselbe Spinoza behauptet), dächten wir uns nicht zum wenigsten anders, als wir Natur denken, so hätte die Idee des Zwecks genau so wenig Sinn für uns wie für die Natur. Dann aber, woher käme uns überhaupt dieser Begriff? Vielleicht wird man nun antworten: er ist überhaupt rechtlos, in Beziehung auf uns sowohl als auf die Natur. Allein nach

seiner Berechtigung ist hier noch gar nicht die Frage, sondern nach der Herkunft des Begriffs. Wir haben ihn: also, woher haben wir ihn?

Es ist aber schon etwas damit gewonnen, daß klar wird: Sinn und Grund des Zweckbegriffs ist nicht, jedenfalls nicht ursprünglich zu suchen in der Art, wie wir die Natur, sondern wie wir uns selbst, in wie immer berechtigter Unterscheidung von der Natur, denken. Das heißt, die Entscheidung muß darin liegen, daß der Mensch ein Selbstbewußtsein hat. Selbstbewußte Entwicklung allein vermag sich zu denken unter der Idee eines Zieles, das sie erreichen solle; wo dagegen ein Selbstbewußtsein nicht in Frage kommt, also in der Betrachtung der materiellen Natur, bloß als materieller, da ist der Zweckbegriff nur hineingetragen; er läßt sich ausscheiden, und die rein kausale Betrachtung bleibt zurück.

Alle Zweckbetrachtung in der Natur geht, wie wir sahen, zurück auf die letzte Voraussetzung eines Strebens der Selbsterhaltung. Aber hat Natur überhaupt ein Selbst? Die Selbstheit, die wir ihr zuschreiben, legen nur wir hinein; und wir können es nur, weil wir das Bewußtsein eines Selbst haben. Also brauchten wir gar nicht erst zur Natur zu gehen, wir konnten bei uns selber bleiben, um den Ursprung der Idee zu finden.

Damit tritt unsre Untersuchung auf ein ganz neues Feld über: das der Analyse des Bewußtseins. Doch bedarf es bei einem so vieldeutigen Begriff genauer Unterscheidungen, wenn wir uns nicht alsbald von neuem verwickeln wollen.

§ 3.

Idee nicht Begriff der Psychologie.

Im Bewußtsein ist die Idee zu suchen. Am Bewußtsein aber — wir verstehen darunter zunächst zeitlich bestimmtes Bewußtsein — unterscheidet sich zweierlei: das, was irgendwem bewußt ist, wir wollen es Erscheinung nennen, und das Bewußt-sein selbst.

Das Erstere läßt sich in allen Fällen so ins Auge fassen, daß vom Bewußt-sein dabei ganz abstrahiert wird. Das Erscheinende, wiewohl wirklich nur im Bewußtsein gegeben (denn Erscheinen heißt: irgend wem bewußt sein), löst sich doch in der Betrachtung von ihm gleichsam ab. Eben indem es für jemand Erscheinung (ihm bewußt) ist, steht es allein ihm vor Augen; er hat nicht nötig, sein Augenmerk außerdem darauf zu richten, daß es ihm bewußt sei. Das Bewußt-sein der Erscheinung oder die auf sie sich richtende Betrachtung ist nicht noch ein fernerer, notwendig von ihm zu betrachtender Gegenstand. Das würde ja auch ins Unendliche gehn, denn ebenso müßte die Betrachtung der Betrachtung wieder Gegenstand einer neuen Betrachtung sein, und so fort ohne Ende. Sondern, indem die Erscheinung Gegenstand meiner Betrachtung ist, habe ich es nur mit ihr, nicht mit mir zu tun.

So glauben wir es zu verstehen, daß die Gesamtheit des Erscheinenden sich in der Vorstellung zu einer Welt zusammenschließt, von der wir reden können, als sei sie an sich ohne uns, die Betrachtenden da, als sei es ein bloßer, gleichgültiger Nebenumstand, daß auch wir da sind, sie zu betrachten; obgleich wir tatsächlich von ihrem Dasein freilich nur dadurch wissen, daß auch wir als die Betrachtenden da sind.

Die „idealistischen“ Folgerungen, die sich hier nahelegen, sollen uns auf unserem Wege nicht aufhalten. Es genügt, daß Erscheinungen gegeben sind als nächster, vorerst einziger Gegenstand der Erkenntnis. Unter Erkenntnis aber verstanden wir bisher und verstehen auch jetzt: die Ordnung der Erscheinungen unter Gesetzen, und zwar ihre zeitliche Ordnung, gemäß dem Grundgesetz der Kausalität. Dadurch begrenzt sich das Gebiet der Naturerkenntnis. In ihr ist, wie wir uns überzeugten, die Idee nicht zu suchen.

Nun meint man aber, es müsse doch auch das Andre, das Bewußt-sein der Erscheinungen, den Gegenstand einer eigentümlichen Erkenntnis bilden. Es ist doch eben auch vorhanden, wiewohl mit nichts verwandt oder vergleichbar, was uns, als von uns selbst Verschiedenes, erscheint: sollte es nicht

auch irgend einer eigentümlichen Erkenntnis zugänglich sein? Wie verhält es sich damit?

Wir antworten darauf: An dem nackten Bewußt-sein oder Gegebensein für ein Ich ist durchaus nichts Eigentümliches zu erkennen; es ist für alles Gegebene unterschiedslos dasselbe, und überhaupt ohne besonderen Inhalt. Wohl aber zeigt sich ein Unterschied in der Art, wie die Erscheinungen sich aufreihen und gleichsam zusammenstellen: einerseits als unmittelbar im jeweiligen individuellen Bewußtsein einander folgend oder auch auf einmal vorhanden, in bunter, ungleichmäßiger, scheinbar gesetzloser, chaotischer Zusammenwürfelung; andrerseits so, wie sie in jener gesetzlichen Ordnung, welche die für alle identische „Natur“ als Objekt einer für alle identischen Erkenntnis ausmacht, sich darstellen, oder vielmehr durch die Arbeit der Erkenntnis erst dargestellt werden. Diese Ordnung der als „Natur“ erkannten Objekte ist zwar immer noch uns Bewußtes; aber es scheint doch, sagen wir, auf verschiedenen Stufen oder Höhen der Bewußtheit dem Stoff nach dasselbe sich verschieden: zerstreuter, einheitlicher, in loserem, in festerem Zusammenhang, zu ordnen; und wenn in dieser Stufenfolge von Ordnungen das letzte Glied nach der einen, der Objektseite die sogenannte äußere, von uns losgelöst gedachte Wirklichkeit oder Natur ist, so steht dem als Aeußerstes nach der andern, der Subjektseite, unabgelöst von uns und unsrer Bewußtheit, ein letztes, unmittelbar Erscheinendes als gleichsam eine zweite, „innere“ Welt gegenüber: dies würde die rein psychische sein. Und diese müßte sich auch irgendwie zur Erkenntnis bringen lassen, da wir sonst überhaupt nichts von ihr wissen könnten. Sie würde aber, so sehr auch als subjektive der objektiven entgegengesetzt, doch nicht außer aller Verbindung mit der letzteren gedacht werden können, sondern es gäbe einen kontinuierlichen Uebergang in allmählicher Abstufung vom rein Psychischen zum rein Physischen, und jede der Zwischenstufen würde sich, je nach der Richtung der Betrachtung, dem Psychischen oder dem Physischen, der Subjektivität des Erscheinens oder der Objektivität des Seins zurechnen lassen; dieser ganze

Gegensatz würde aus einem absoluten zu einem relativen werden.

Zwar die gemeinhin geltende Ansicht über das Verhältnis des „Physischen" und „Psychischen" ist eine weit andre. Nach ihr soll es sich um zwei ursprünglich getrennte Erscheinungsreihen handeln, von denen die zweite, psychisch genannte nach im ganzen gleicher Methode wie die erste, die physische, zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen, d. h. hinsichtlich der Gesetzmäßigkeit des Auftretens der bezüglichen Erscheinungen in der Zeit zu untersuchen, und entweder in einer eigenen, rein aus dem Material des Psychischen konstruierten Kausalordnung, oder in einer und derselben mit den äußeren oder Naturerscheinungen, oder in einem ganz eigenartigen Verhältnis zu diesen, man nennt es Parallelismus, darzustellen wäre. Eine solche doppelte Reihe von Erscheinungen giebt es, wie mir scheint, nicht.*) Denn nichts, was irgend ein Inhalt des Bewußtseins oder Erscheinung für uns ist, ist etwa nicht, hinsichtlich der Gesetzlichkeit seines zeitlichen Auftretens, in die Ordnung der Natur einzubeziehen; andrerseits nichts noch so gegenständlich Gedachtes entbehrt der andern Beziehung auf das Bewußtsein, dem es gegeben ist, und auf das letzte, unmittelbar Erscheinende, aus dem es gestaltet worden. Bloß eine ist die Ordnung des ursprünglich Erscheinenden, bloß einzig vorhanden die Gesetzesordnung dieses selben Erscheinenden, welche „Natur" heißt. Nur erhält dasselbe, was in einer Hinsicht Erscheinung des Gegenstands, nämlich der Natur genannt wird, noch eine eigenartige Benennung in jener andern Beziehung, die es auf das Bewußtsein hat, dem es Erscheinung ist; es fügt sich auf Grund dieser Beziehung in ein andres Begriffssystem ein, etwa als Empfindung, Vorstellung, Gedanke. Und diese neue Benennung ist auch nicht ohne eigenen Inhalt; sie weist hin auf eine eigene, gleichsam Innenansicht desselben Materials, dessen Außenansicht die Natur ist. Und somit bleibt, auch wenn man eine

*) Zur näheren Begründung vgl. „Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode" (Freiburg, Mohr, 1888); Philos. Prop. §§ 41. 42.

besondere psychische Erscheinungsreihe und eine besondere psychische Kausalität nicht anerkennen kann, immerhin eine eigene Art der Erkenntnis eines und desselben Erscheinenden übrig, welche, als die einzige eigentümliche Erkenntnis des Psychischen, Psychologie heißen kann.

So wie so aber hat man es in Naturwissenschaft wie Psychologie lediglich mit Erscheinungen in der Zeit zu tun. Diese unterliegen als solche der Ordnung der Ursachen, aber nicht der Zwecke. Ein Ursprung des Zweckbegriffs läßt sich soweit noch gar nicht absehen. Er ergiebt sich nicht aus der naturwissenschaftlichen, er ergiebt sich ebenso wenig aus jener psychologischen Erkenntnis, die nur die Innenansicht derselben Erscheinungen darstellt, deren Außenansicht Naturwissenschaft heißt; er ergäbe sich auch nicht nach der sonst üblichen Auffassung der Psychologie, die nur, statt einer, zwei Naturen kennt.

Aber vielleicht giebt es noch einen von diesen allen verschiedenen Weg der Forschung. Nämlich wir haben zum mindesten noch Naturwissenschaft selbst nach dem Grunde und Rechte jener ihr eigentümlichen Ordnungsweise der Erscheinungen, welche die Natur als Objekt unsrer Erkenntnis erst hervorbringt, und nach dem Grunde und Rechte der fundamentalen Begriffe, Grundsätze und Methoden, mittels deren sie diese Ordnung schafft, zu befragen; zu denen als einer der obersten der Begriff der Ursache, der Grundsatz der Kausalität aller Naturerscheinungen, und die Methoden gehören, nach welchen diese Kausalität erforscht wird. Diese Frage kann nicht wiederum eine Frage der Naturwissenschaft sein; es läßt sich darauf nicht antworten durch die wiederum ursachliche Erkenntnis, welche Not etwa oder welcher sonstige Anreiz den Menschen treibt, nach Ursachen zu forschen. Dabei würde ja eben das, wonach gefragt ist, die Verursachung überhaupt, fortwährend vorausgesetzt. Es ist ebenso wenig eine Frage der Psychologie, denn diese würde entweder nur Ursachen einer andern Art für das Ursachdenken angeben können, oder gar sich darauf beschränken müssen, es als unser inneres Erlebnis lediglich aufzuweisen, worin überhaupt nichts von Begründung enthalten

wäre. Sondern es wird notwendig, von der ganzen, sei es in bloß tatsächlicher Nachweisung oder ursachlicher Erklärung der Erscheinungen sich bewegenden Erkenntnis — welche letztere stets naturwissenschaftlich ist, und es ihrem allgemeinen Charakter nach auch dann bleibt, wenn man sie Psychologie zu nennen vorzieht — gleichsam eine Stufe emporzusteigen und sie selbst, alle Erkenntnis von dieser Art, aus einem neuen Gesichtspunkt zu betrachten, den wir den der Methode oder der Kritik nennen. Es ist ein Bewußtsein, welches nicht unmittelbar, sei es auf die Gegenstände der Natur oder auf die Erscheinungen des Bewußtseins geht; auch nicht auf jenes nackte Bewußt-sein, welches, für alle Erscheinungen unterschiedslos dasselbe und ohne eigenen Inhalt, eigentlich nur die Tatsache des Erscheinens *in abstracto* aussagt, daher überhaupt keinen Stoff zu irgendwelcher besonderen wissenschaftlichen Frage oder Nachforschung bietet; sondern ein Bewußtsein, ausschließlich gerichtet auf die Einheit der Erkenntnis und ihre Bedingungen. Es ist, in der vorerst einzigen Beziehung auf naturwissenschaftliche und psychologische Erkenntnis, das logische Bewußtsein. Auf dessen reine Gesetze gründet sich erst die Gesetzlichkeit der Zeitordnung der Erscheinungen, d. i. die Kausalität; also können nicht umgekehrt die logischen von kausalen Gesetzen irgend welcher Art abhängen.

Ist aber auf solchem Wege die Begründung sogar für den Ursachbegriff erst zu suchen, so kann man hoffen, im Verfolg desselben Weges etwa auch zum Ursprung des Zweckbegriffs zu gelangen. Denn so viel ist nach allem schon klar, daß dieser auf demselben allgemeinen Boden wie jener, gleichsam an seinen Grenzen gesucht werden muß.

Doch scheint vorerst dieser neue Weg der Forschung selbst noch der Sicherung bedürftig. Denn die hier vorausgesetzte gänzliche Unabhängigkeit der kritischen Untersuchung nicht nur von der naturwissenschaftlichen, sondern auch von der psychologischen wird fortwährend bestritten. Die Erledigung dieser anscheinend bloß methodologischen Vorfrage wird uns unmittelbar an die Schwelle der Lösung unseres eigentlichen Problems führen.

§ 4.

Erkenntniskritik nicht Psychologie*).

Gegen die Unterscheidung der Erkenntniskritik von der Psychologie, gegen die Ansicht überhaupt, daß die letzten Gesetze der Erkenntnis nicht Zeitgesetze, weder äußerer noch innerer Erscheinungen seien, pflegt eingewandt zu werden: Gesetze besagen überhaupt nichts andres als allgemeine Tatsachen. Auch der Unterschied zwischen logischem, d. i. erkenntnismäßigem, und unlogischem, erkenntniswidrigem Denken kann nur ein tatsächlicher sein, der von tatsächlichen Bedingungen abhängt. Gesetze von Tatsachen aber sind ursachliche Gesetze; also können auch die logischen Grundgesetze der Erkenntnis nur kausale Gesetze sein.

Welcher Art sollen denn diese die Logik erst begründenden kausalen Gesetze sein? Hier antwortet die eine Partei: es sind Naturgesetze wie alle sonstigen, und zwar biologische Gesetze (Avenarius und seine Schule); eine andre: es sind eigentümlich psychologische Gesetze (so besonders Lipps).

Jene beweisen etwa, es sei im allgemeinen lebenfördernder, ökonomischer, Uebereinstimmung in seinem Denken und besonders mit den Tatsachen zu suchen als nicht. Sie zeigen, welche relativen Vorteile das dem entsprechende, d. i. logische Denken wenigstens unter gewissen allgemeinen, normalen Umständen bietet. Da nun lebende Wesen im allgemeinen, nämlich soweit sie können, das ihrer Erhaltung unter normalen Bedingungen Förderliche suchen, so wird also eine gewisse allgemeine Anpassung des unter hinlänglich günstigen Bedingungen sich entwickelnden menschlichen Denkens an die logischen Normen stattfinden. Unter andern Bedingungen findet sich diese Anpassung tatsächlich nicht oder nur unvollkommen; man denkt eben unlogisch.

---

*) Die Hauptthese dieses Paragraphen hat seit der ersten Auflage dieses Buches eine gründliche Ausführung gefunden durch E. Husserl, Logische Untersuchungen. (I. Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Leipzig, 1900; besprochen vom Verf. in den Kantstudien, Bd. VI, S. 270 ff. „Zur Frage der logischen Methode".)

Wir wollen die ganze, ziemlich große Unbestimmtheit der Behauptung wie der Beweisführung nicht weiter bemängeln; wir fragen nur: Ist das, was man so zu begründen glaubt, überhaupt der Sinn der logischen Gesetze? Stoßen wir uns auch daran nicht, daß man unterläßt, die fraglichen Gesetze von einem einleuchtenden Anfang in überzeugender Deduktion zu entwickeln, daß man sie vielmehr einfach als gegeben anzunehmen scheint, was wir nicht zugeben könnten, so besagen doch die Gesetze der Logik gar nicht, wie man im allgemeinen, unter normalen Umständen denkt, sehr oft aber auch nicht, sondern sie erklären ganz ohne einschränkende Bedingung ein solches und solches, bestimmten Forderungen genügendes Denken für richtig, das entgegengesetzte für falsch; d. h. sie erklären, was so und so gedacht ist, das allein ist, was anders, das ist nicht, und zwischen diesem *Sic et Non* gilt kein Kompromiß, kein „unter Umständen“ und „normalerweise“, sondern einzig das Verhältnis reiner Ausschließung. Die Natur biologischer Gesetze läßt es auch nicht zu, daß diesem Mangel je abgeholfen werde, daß Gesetze von der Art der logischen jemals ihre Begründung auf biologischem Wege finden sollten.

Nicht annehmbarer ist für uns die zweite Ansicht. Ihr scheinbarer Vorzug ist, daß sie eine gewisse Selbständigkeit des Psychischen doch anerkennt; die logischen Gesetze sollen doch wenigstens eigentümliche Gesetze des Bewußtseins sein, von denen umgekehrt alles Denken außerbewußter Dinge abhänge. Allein giebt es überhaupt eigentümliche kausale Gesetze psychischen Geschehens? Wir haben die Frage oben verneint. Wir würden uns, wenn einmal nach ursachlichen Gesetzen des, gleichviel ob wahren oder falschen Denkens gefragt wird, eher noch auf die Seite des Biologen schlagen. Kausalität ist es überhaupt, welche den Begriff der Physis schafft, welche den Gegenstand der Naturwissenschaft erst konstituiert; wer das annimmt, wird nicht einräumen können, daß es andre als physische Ursachen gebe.

Aber die Frage der logischen Begründung ist eben wurzelhaft verschieden von der der Verursachung des Denkens.

Es ist im Grunde eine ganz einfache Begriffsverwechslung, die hier begegnet. Naturgesetze, sagt man, „begründen“ Tatsachen welcher Art immer, also auch die Tatsachen des logischen wie unlogischen Denkens; darunter versteht man: sie geben die zeitlichen Bedingungen unsres So-denkens an. Allein der Inhalt der Naturgesetze setzt den der logischen Gesetze vielmehr voraus, er wird durch sie in einem ganz andern, eben dem logisch genannten Verhältnis, das mit der Zeit nichts zu tun hat, bedingt oder „begründet“.

Dieselbe Zweideutigkeit kann sich hinter dem Wort Tatsache verbergen. Gesetze, sagt man, sind nur Allgemeinausdrücke für Tatsachen. Gewiß, jedes Gesetz sagt aus, was allgemein stattfindet; sofern man also jedes Stattfinden ohne Unterschied Tatsache nennt, ist jedes Gesetz eine allgemeine Aussage über Tatsachen. Es ist in diesem Sinne Tatsache, daß $2 \times 2 = 4$, und Tatsache, daß Widersprechendes nicht gleichermaßen wahr ist u. s. f.; aber zu dem Schluß: also sind alle Gesetze Ursachgesetze, gelangt man nicht durch diesen allgemeinsten Sinn der Tatsache, sondern durch das stillschweigend mitgedachte spezifische Merkmal zeitlicher Bestimmtheit. Ursachgesetze sind Zeitgesetze des Geschehens, und nur sofern man unter Tatsache, im auch zulässigen engeren Sinn des Worts, Geschehen versteht, deckt sich „Gesetz von Tatsachen“ und „ursachliches Gesetz“. Aber daß $2 \times 2 = 4$, ist kein Geschehen in der Zeit, weder ein einzelnes noch ein allgemeines, sondern ein Stattfinden, das an gar keine Zeitbedingung gebunden ist oder sie irgendwie einschließt. Dasselbe gilt von den logischen Gesetzen; sie sind nicht Zeitgesetze, folglich nicht ursachliche Gesetze, weder physische noch psychische, oder in solchen begründet, sondern von einer fundamentaleren Ordnung; denn das ursachliche Gesetz ist vielmehr dem logischen, ebenso wie dem mathematischen, unterworfen, nicht das logische, das mathematische dem ursachlichen.

Hiergegen wird man vielleicht noch einwenden: Sätze wie $2 \times 2 = 4$, oder das $A = A$ der Logiker, enthalten zwar unmittelbar keine Aussage über Tatsachen im zeitlichen

Sinn, aber, wenn sie sich nicht schließlich doch auf solche zurückbezögen, wären sie ohne alle Anwendung auf Wirkliches, mithin ohne wahren Erkenntniswert. Denn nur Tatsachen sind wirklich. Der Satz $2 \times 2 = 4$ besagt, vollständig ausgedacht: allemal wann etwas in zeitlicher Wirklichkeit 2×2 ist, eben dann ist es auch 4. Der Satz gilt unterschiedslos in aller Zeit, darum braucht keine Zeitbestimmung in seinen allgemeinen Ausdruck aufgenommen zu werden; sie ist aber darum doch hinzuzudenken, nämlich in jedem Fall der Anwendung. Ohne Anwendung aber ist ein Gesetz überhaupt nur eine Formel auf dem Papier.

Darauf ist schlicht zu antworten: daß nach der logischen Abhängigkeit hier allein die Frage ist. Alle Möglichkeit von Zeitbestimmung aber hängt logisch ab von den Gesetzen der Zahl und Größe; also können nicht umgekehrt die Gesetze der Zahl und Größe von Zeitbestimmung, im gleichen logischen Verhältnis, abhängen; das wäre widersinnig. Und noch widersinniger — wenn es möglich wäre, daß etwas falscher als falsch ist — würde es sein, die logischen Grundgesetze von Zeitbestimmung abhängig zu denken, auch nur von Zeitbestimmung überhaupt. Denn die Möglichkeit der Zeitbestimmung wie jeder andern Bestimmung hängt vielmehr ab von der Möglichkeit, überhaupt etwas zu bestimmen, d. h. $A = A$, oder richtiger, überhaupt einen Inhalt A als identischen zu setzen, was bekanntlich das erste logische Grundgesetz ist.

Wird man nun noch entgegnen: diese Setzung, als ein Gedanke, setze doch wenigstens eine zeitliche Tatsache, nämlich die des jedesmaligen Denkens voraus? Also besage z. B. der Satz des Widerspruchs, daß widersprechende Gedanken sich im tatsächlichen Denken, unter gewissen normalen Bedingungen, allemal wirklich ausschließen, d. i. gegenseitig totmachen; oder das logische Verhältnis von Grund und Folge, daß ein Gedanke den andern im tatsächlichen Denken, wiederum unter gewissen näher zu bestimmenden Umständen, allemal wirklich nach sich ziehe?

Das hieße unsere ganze Beweisführung nicht verstanden

haben. Dennoch sei darauf noch so viel geantwortet: es hat bisher noch keiner die Bedingungen anders als tautologisch anzugeben vermocht, unter denen im wirklichen Denkverlauf Widersprüche ausgeschlossen sind, oder gar die Folgen des je Gedachten unfehlbar erkannt werden. Gewiß, unter genau gleichen Bedingungen wird allzeit genau das Gleiche, nämlich entweder logisches oder unlogisches Denken erfolgen. Allein dawider gälte unser erster Einwand: der Inhalt eines logischen Satzes ist nicht, daß unter solchen und solchen Bedingungen Gedanken sich so, unter andern anders verbinden, sondern daß, ohne jede einschränkende Bedingung, gewisse Gedankenverbindungen wahr, davon abweichende falsch sind. Diese Unbedingtheit der logischen Gesetze würde fraglich werden, wenn die überaus bedingte zeitliche Gesetzlichkeit des Vorstellungslaufs für die logischen Gesetze einstehen sollte.

Aber gerade bei diesen Ausdrücken, „wahr“ und „falsch“, glaubt man vielleicht uns von einer andern Seite zu fassen. Nämlich man meint, das besage: sein sollend und nicht sein sollend; d. h. die logischen Gesetze würden zu normativen, also teleologischen Gesetzen gemacht. Und indem man allgemein nur diese Ansicht als möglichen Gegensatz der kausalen voraussetzt, glaubt man die letztere zu stützen durch jedes Argument, welches einen Fehler der teleologischen Auffassung aufdeckt, oder nachweist, daß diese im Grunde doch kausal sei.

Allein man muß nicht, indem man der Skylla der kausalen Auffassung zu entrinnen sucht, in die Charybdis der teleologischen geraten. Logische Gesetze sagen, nach unsrer Behauptung, ebenso wenig, wie man tatsächlich unter solchen und solchen Umständen denkt, als, wie man denken soll; sondern sie sagen: wenn man so und so denkt, — ob man es tut oder tun sollte, danach ist gar nicht die Frage — so denkt man Wahres, d. h. was ist, andernfalls Falsches, d. h. was nicht ist. Und worauf gründet sich die Gewißheit dieses Seins und Nichtseins? Nicht aufs tatsächliche So-denken oder dessen tatsächliche Bedingungen, noch auf die Folgsamkeit

gegen ein normatives Gesetz, wie man denken soll; sondern rein am Inhalt des Gedachten muss dies Sein und Nichtsein eingesehen werden können, überhaupt ohne Rücksicht auf das Denkgeschehen oder den Denkvollzug, sei es den wirklichen oder den geforderten.

Man nennt doch etwas Einsehen. Um aber einen Gedanken einzusehen, hat man überhaupt nicht außerhalb seines Inhalts, weder nach den Ursachen des bezüglichen Denkgeschehens oder Denkvollzugs, noch nach einem dabei leitenden bewußten oder unbewußten Zweck, noch etwa nach einem begleitenden Gefühl von Gewißheit oder nach irgend sonst etwas in der Welt auszuspähen, sondern einzig die Sache, um die es sich handelt, d. i. den Inhalt des Gedachten ins Auge zu fassen, um unmittelbar gleichsam zu sehen, es ist so oder ist nicht so. A ist nicht $=$ *non*-A, d. h. es ist nicht, es findet unter keinen Umständen statt, daß in einem Inhalt eines Gedankens Widersprechendes geeint wäre; Widerspruch hebt, nicht das Denkgeschehen, die tatsächliche Aneinanderreihung der Vorstellungen, aber die Einheit des Denkinhalts und damit jeden Sinn einer Aussage „Es ist“ auf. Oder wenn $A = B$ und $B = C$, so ist $A = C$: ich kann sehr wohl die Vordersätze denken, ohne daß sich die Folgerung in meinem Denken tatsächlich daran knüpft; es ist auch nicht der Fall, daß ich sie unter allen Umständen daran knüpfen sollte; ich habe die Folgerung im augenblicklichen Zusammenhang meines Denkens vielleicht nicht nötig, oder ich kann die Gleichheit von A und C auch direkt einsehen, ohne des Umweges über B zu bedürfen; allein wenn das Eine, so ist auch das Andre, und dies sehe ich ein, indem ich nichts als die zu vergleichenden Termini und deren dadurch zugleich gegebene Relationen vor Augen habe, ohne irgend an den sei es tatsächlichen oder sein sollenden Verlauf oder Vollzug eines entsprechenden Denkens dabei denken zu müssen.

Um das zu leugnen, müßte man schließlich in Abrede stellen, daß man sich überhaupt einen Denkinhalt zu Bewußtsein bringen könne, ohne zugleich über das Denkge-

schehen etwas voraussetzen zu müssen. Das wäre jedoch eine sehr wunderliche Ansicht, denn das Denkgeschehen wäre dann ja wiederum ein Denkinhalt, und von diesem würde, der These zufolge, dasselbe gelten wie vom ersten, d. h. es müßte wiederum dessen Denken hinzugedacht werden, und so ins Unendliche. Kann ich aber überhaupt einen Inhalt denken, ohne das Denken dieses Inhalts auch mitdenken zu müssen, so ist nicht einzusehen, weshalb ich es nicht von Anfang an könnte. Jene Ansicht macht den Mathematiker, den Physiker, den Forscher jedes Fachs, ja jeden, der überhaupt irgend etwas denkt, zum unbewußten Psychologen. Aber das ist doch eine extravagante Annahme, daß man niemals beim Denken einfach die Sache, um die es sich jedesmal handelt, sollte vor Augen haben können, ohne zugleich das Denken dieser Sache, und folgerecht das Denken dieses Denkens und so *in infinitum* hinzuzudenken. Selbst wenn das wäre, so ist doch hoffentlich die Sache auch im Gedanken; kann ich nun zeigen, daß sie allein genügt, die logischen Verhältnisse daran einzusehen, so gehen mich, sofern es sich eben um die Einsicht dieser Verhältnisse handelt, alle jene neben der Sache her gehenden Gedanken, die nun existieren mögen oder nicht, überhaupt gar nichts an.

Am Inhalt aber sind das, was die logischen Gesetze ins Auge fassen, die allgemeinen Relationen eines jeden Inhalts. Logisches Denken ist Denken unter der Bedingung der Einstimmigkeit oder des durchgängigen Zusammenhanges des Gedachten, d. i. dasjenige Denken, in welchem das einzelne Gedachte zugleich mit seinen Relationen zu allem Andern, wozu es eben in Relation steht, gedacht wird. Die möglichen Relationen des Gedachten systematisch zu entwickeln, ist die ganze, dem Begriff nach einfache, in der Ausführung sehr zusammengesetzte Aufgabe der Logik, allgemein der Erkenntniskritik. Darin sind die Fundamente des mathematischen wie des kausalen Denkens zugleich enthalten. Dagegen das, was man zum Ersten, Allbegründenden hat machen wollen: die Wirklichkeit der Tatsache, ist vielmehr erst das Letzte, worauf, insofern es sich um theoretische Erkenntnis handelt,

dies alles schließlich abzielt; es ist das Bedingteste, Abhängigste von allem, also die allerschlechteste Grundlage, die man nur wählen konnte zur Ableitung der logischen oder irgend welcher andern allgemeinen Gesetzlichkeit der Erkenntnis.

Was ist aber mit diesem allen für unsere Absicht gewonnen? Ich denke, ein Großes; nämlich daß wir einmal für immer befreit sind von der alles verengenden Auffassung, daß man nichts, als was durch die Zeit bedingt ist, zu denken vermöchte. Vielmehr zeigt sich alles Denken, das der Bedingung der Zeit unterliegt, abhängig von dem, welches den Bestand von Relationen unter Inhalten frei von Zeitbedingungen ins Auge faßt, von welcher Art das logische und das mathematische Denken ist. Also das an keine Zeitbedingung sich bindende Denken ist das ursprüngliche, das Zeitdenken ist das abgeleitete. Der eigene Blickpunkt des denkenden Bewußtseins — und nur denkendes Bewußtsein ist Bewußtsein im Vollsinn des Worts — ist die Einheit, jene Einheit, in der das zeitlich Mannigfaltige eben dann sich vereinigt, wenn der Gedanke sich nicht länger in die Mannigfaltigkeit des Zeitlichen zerstreut, sondern sich in sich selbst, damit zugleich aber das an sich zerstreute Mannigfaltige seines Inhalts in sich, und so erst in einem wahren Inhalt, sammelt und zusammenfaßt.

Das wird vielleicht am unmittelbarsten klar am Zeitbewußtsein selbst. Ein Nacheinander des Bewußtseins erklärt nicht ein Bewußtsein des Nacheinander. Könnte ich nicht in einem Momente 2 das Bewußtsein eines vorausgegangenen Moments 1 und eines nachfolgenden 3 haben, so wäre gar kein Bewußtsein eines Nicht-Jetzt möglich; dann aber auch kein Bewußtsein des Jetzt, denn dieses wird überhaupt nur gedacht als die ewig fließende Grenze der beiden Nicht-Jetzt, des Früher und Später. Also das Bewußtsein zerstreut oder zerteilt sich nicht in die Momente der Zeit — auch vom Bewußtsein der Zeit selbst gilt dies —, sondern vielmehr die Momente der Zeit, die doch in der Existenz sich ausschließen sollen, vereinen sich zu der einen, zusammenhängenden Zeit nur im übergreifenden Blick, in der übergreifenden weil ursprünglichen Einheit des Bewußtseins.

Hiermit ist nun ein Begriff des Bewußtseins erreicht, der von dem zuvor erwogenen, psychologischen Begriff grundverschieden ist. Unter diesem wurde immer noch das Bewußtsein selbst aus den zeitlich verschiedenen Momenten des Bewußtseins wie aus Atomen sich zusammensetzend gedacht, also als selbst in der Zeit an sich zerstreut, allenfalls erst hinterher auf unbegreifliche Art sich sammelnd: weil wir dem Empirismus den verkehrten Ausgang vom zeitlichen Geschehen einstweilen zugestanden. Von diesem Ausgang war freilich zum Bewußtsein nur so zu gelangen, daß man sich besann, das zeitlich Vorgestellte setze, als vorgestellt, ein, daher ebenfalls zeitlich gedachtes, Vorstellen voraus. So setzt man der Zeitfolge im Inhalt des Gedachten eine Zeitfolge von Bewußtseinsmomenten gegenüber, und erhält damit jene wahrheits- und zweckwidrige Verdoppelung des Geschehens, als einerseits physischen, andrerseits psychischen, und damit die doppelte Form der Wissenschaft, als Naturwissenschaft und Psychologie. Statt dessen kennen wir nur dies Zweierlei: Zeitbewußtsein und überzeitliches Bewußtsein. Bewußtsein ist Einheit des Mannigfaltigen, Identität des zugleich zu Unterscheidenden. Aber die Einheit, die Identität drückt ursprünglicher das Bewußtsein selbst, die Mannigfaltigkeit d. i. Mehrheit und Verschiedenheit sein Gegenüber, seinen allgemeinen Gegenstand, die Erscheinung aus. Der wahre Ausgang der Erkenntnis ist aber von jenem und nicht von diesem; nur hatten wir auf diesen wahren Ausgang uns erst zu besinnen, und diese Besinnung, die noch nicht Erkenntnis war, sondern erst den Zugang zu ihr suchte, ging naturgemäß aus vom Verfolg des Mannigfaltigen, von der Erfahrung. Das sagt zuletzt das Kantische Wort: daß Erfahrung der Anfang, aber nicht der Ursprung der Erkenntnis sei.

Nichts weiter als die Besinnung auf diesen Ursprung ist aber erforderlich, um zur Idee zu gelangen. Sie besagt schließlich nichts andres als die bloß gedachte letzte Einheit, den letzten, eigensten Blickpunkt der Erkenntnis. So wird verständlich, inwiefern die Idee überzeitlich, über Natur und selbst Mathematik hinaus, nämlich fundamentaler ist als

dies alles. Die Bedeutung des Zieles, des Gesollten, also nicht Wirklichen, erhält sie erst im Rückblick auf die Wirklichkeit der Erfahrung; ursprünglich ist sie nicht das Ziel, sondern der Ausgangspunkt, nicht das Ende, sondern der wahrste Anfang, nämlich Ursprung: das Prinzip. Also war die teleologische Auffassung der letzten Gesetze der Erkenntnis doch nicht ganz auf falscher Fährte. Sie irrt zwar darin, daß sie den Zweck, das Sollen, zur Voraussetzung auch des logischen Seins macht. Das letzte Sein, das der Idee, begründet vielmehr erst das Sollen, nämlich in der praktischen Erkenntnis. Aber der Inhalt der Idee ist allerdings eins mit dem des Sollens, nämlich Einheit, Einheit unbedingt. Daher begreift sich, weshalb die letzten Erkenntnisgesetze so gern den Ausdruck des Sollens auch da annehmen, wo es sich nicht um praktische Erkenntnis handelt.

Um von dem nun erreichten Punkte zum Ziele dieser ganzen Betrachtung zu gelangen, ist es nur noch erforderlich, diesen in sich einfachen Sinn der Idee in einerseits theoretischer, andrerseits praktischer Richtung zu entwickeln und damit die Grenzen der beiden Welten des Bewußtseins, der Welten der theoretischen und praktischen Erkenntnis, der Welten des Intellekts und des Willens, festzusetzen.

§ 5.

Das Gebiet des Intellekts: theoretische Erkenntnis oder Erfahrung.

Das Gebiet der theoretischen Erkenntnis, in psychologischem Ausdruck: des Verstandes, ist bereits im allgemeinen umschrieben worden; es deckt sich mit dem Gebiete der Naturerkenntnis, das sich begrenzt durch die Zeitgesetze des Geschehens.

Bezeichnen wir dies Gebiet auch als das der Erfahrung, so bedarf die Einführung dieses Terminus besonderer Rechtfertigung. Es kann nämlich nicht das gewöhnlich Gemeinte hier verstanden sein, daß das Geschehen in der Natur, oder doch irgend welche letzte Elemente dieses Geschehens, durch

Erfahrung, d. i. Wahrnehmung und zuletzt Empfindung gegeben seien, und daß auf diesem Gegebenen, als der letzten Tatsächlichkeit, alle Erkenntnis der Natur beruhe; daß die Gesetze der Natur die Wahrheit, die ihnen mit Recht zugeschrieben wird, allein diesem Gegebenen verdankten, d. h. nur so weit wahr seien, als sie, was so im einzelnen als Tatsache gegeben sei, im allgemeinen Ausdruck wiedergeben. Dieser ganze Begriff einer Erfahrung, welche die Erkenntnis gebe, läßt sich nach dem Ergebnis unsrer letzten Erwägungen nicht mehr festhalten. Die Tatsache der Erfahrung, weit entfernt, das Erstgegebene der Erkenntnis zu sein, erwies sich vielmehr als das Letzte, das sie erreichen kann, ja eigentlich nie schlechthin erreicht.

Vielmehr stellen sich alle besonderen Bestimmungen, in denen man dies Gegebene zu fassen versucht, bei näherer Betrachtung als Denkbestimmungen heraus, die als solche nichts Gegebenes, sondern eigene Gestaltungen des Denkens sind. Was soll denn durch die Tatsache der Erfahrung gegeben sein? Doch eben das, was als empirische Erkenntnis ausgesprochen wird, der Inhalt irgend eines Satzes der Wissenschaft, oder auch der gemeinen Erkenntnis, zum Beispiel: „Dies hier ist rot.“ Daß nun, erstlich, die formale Verknüpfungsweise gedanklicher Elemente, welche den Satz ausmacht, das, was den Sinn von Subjekt, Prädikat, Kopula begründet, nichts in den Wahrnehmungen Gegebenes ist, gesteht am Ende jeder zu; aber nur um desto entschiedener darauf zu bestehen, daß das Material dieser Verknüpfungen, die letzten Elemente wenigstens, die wir, um sie unserem Denken gleichsam mundgerecht zu machen, in solcher Art verknüpfen, durch Wahrnehmung gegeben sein müßten. Allein die angebbaren Elemente von Begriffsverbindungen sind notwendig Begriffselemente; Begriffe aber, wie „dies“ und „rot“, sind nicht gegeben, sondern durchweg, bis zu ihren letzten Bestandteilen, eigene Erzeugnisse des Denkens. So die Zahl, so die Größe, durch die auch Zeit- und Raumbestimmungen erst möglich sind; nicht minder die Qualität; vollends Relationsbestimmungen wie Ding, Eigenschaft, Ursache, Wirkung; Modalitäts-

bestimmungen wie Möglichkeit, Tatsächlichkeit, gesetzliche Notwendigkeit, mit einem Wort die kategorialen Grundbestimmungen, unter die alles erkenntnisgemäß Ausgesagte sich fügen muß, sind, so als begriffliche Bestimmungen, nicht durch Wahrnehmung gegeben; hingegen ist umgekehrt alles, was als durch Wahrnehmung gegeben nur gedacht werden mag, allein unter diesen und den daraus abzuleitenden Bestimmungen mit Sinn aussagbar. Anders lässt sich auf verständliche Weise gar nicht angeben, was, sei es durch Wahrnehmung oder wodurch sonst, gegeben sei.

Hieraus folgt nun schon so viel: daß Wahrnehmung allenfalls nur Antwort giebt auf die Fragen, welche die Erkenntnis zuvor gestellt und in den ihr eigenen Begriffen gleichsam voraus formuliert hat. Sie scheint erst dem, was die für sich sprachlose Wahrnehmung uns zu sagen hätte, aber nicht sagen kann, den artikulierten Ausdruck, nämlich den Begriff, zu leihen. Was vor der Erkenntnis, vor dem Begriff durch Wahrnehmung gegeben sei, davon läßt sich überhaupt nur reden, indem man von der bereits gewonnenen Erkenntnis zurückschließt auf den Punkt, da sie erst gewonnen werden sollte, mithin nur in den Begriffen der gewonnenen Erkenntnis, nicht in seinem reinen, vor allem Begriff vorhergehend gedachten Gegebensein.

Allein man muß noch einen Schritt weiter gehen und behaupten: dies Vorausgegebensein eben dessen, was doch allen Inhalt der Begriffe ausmachen soll, vor aller begrifflichen Form ist überhaupt nicht zu verstehen. Der Begriff des Gegebenen ist im Grunde nur der Ausdruck der Forderung, daß die Verknüpfung der Denkbestimmungen, und damit das Gedachte, vollständig determiniert sei. Man wird vielleicht einwenden, eben das Gegebensein, jetzt und hier, sei das, was unser Denken determiniere. Allein das ist bestenfalls Tautologie, denn das Jetzt und das Hier, das Soundsoviel, Soundsogroß, Soundsobeschaffen und welche Bestimmungen immer man nennen mag, das alles besagt nur die Determination der allgemeinen Bestimmungen: Zeit, Ort, Zahl, Größe, Qualität u. s. f.; man sagt also eigentlich nur,

das Determinierende sei die Determination. Das Jetzt und das Hier ist überhaupt nichts, das als etwas für sich gegeben sein könnte; es kann nichts determinieren, denn es wird selbst erst determiniert durch die Determination des Zeit- bezw. Rauminhalts; es existiert für uns nur kraft eben der Ordnung dieses Inhalts, durch die ein jedes an seine gehörige Stelle gesetzt, d. i. in bestimmter Weise vom andern gesondert und zugleich mit ihm verbunden wird. Und ebenso ist das gesuchte Objekt = x hinsichtlich jeder der andern Grundbestimmungen nur determiniert durch den Zusammenhang ihrer aller gemäß den allgemeinen Relationsgesetzen, die man gewöhnlich abkürzend zusammenfaßt in dem einzigen Gesetze der Kausalität. Die Gesetzlichkeit der Verknüpfung bestimmt also erst die Tatsache, nicht wird sie durch die voraus gegebene Tatsache bestimmt. Das erweist sich in der ganzen oft so verwickelten Feststellung der Tatsachen in den Wissenschaften. Wie hätte die Naturwissenschaft je dahin kommen können, in der reinen Wiedergabe der Tatsachen sogar ihre ganze Aufgabe zu sehen, wenn nicht schon Wissenschaft dazu gehörte, haltbare Tatsachen zu gewinnen? Und dasselbe erweist sich in der ursprünglichen Bildung unsrer alltäglichsten Wahrnehmungen, d. i. primitiven Urteile über Tatsachen. Auch diese kommen, wie durch die großen sinnesphysiologischen Forschungen des letzten Jahrhunderts mehr und mehr auch im besonderen bekannt geworden ist, nicht zustande ohne ein dem naturwissenschaftlichen Experimentieren analoges Verfahren, welches durchweg schon unter der Leitung des Grundprinzips gesetzmäßiger Uebereinstimmung, unter der Leitung des Ursachgesetzes steht. Nachdem sie so zustande gekommen und durch lange Uebung befestigt sind, erscheinen die Tatsachen der Wahrnehmung freilich wie fertig gegeben. Wir brauchen jetzt nur die Augen aufzuschlagen, so steht sogleich eine Welt von Tatsachen wie aus dem Nichts gezaubert vor uns. Und doch ging unser Wahrnehmen aus von einem Stande, da wir nicht einen Punkt fixieren, nicht eine Linie verfolgen konnten; wo war da diese ganze Welt von Tatsachen? Hat die Antwort Sinn: diese Tatsachen alle

seien damals schon unsrer Wahrnehmung gegeben gewesen, nur noch nicht zu Begriff gebracht? Wenn man nicht unter Wahrnehmung etwa Nervenprozesse versteht, wenn darin irgend etwas von Bewußtsein, von Erkenntnis gedacht wird, so ist das eine gedankenlose Rede.

Aber etwas, wird man sagen, mußte doch gegeben sein, wenn es zur Erkenntnis irgendwelcher Tatsache je kommen sollte. — Das sagt verständlicherweise nur: die Erkenntnis (Erfahrung) mußte von irgend einem Punkte beginnen, um von da aus schrittweis weiter zu kommen. Die bereits gewonnene Erkenntnis ist für die erst zu gewinnende, als Voraussetzung zu dieser, gegeben; ein vor aller Erkenntnis der Erkenntnis Gegebenes hat dagegen keinen angebbaren Sinn.

Mit allem Recht verlangt man die Bewahrheitung jedes allgemeinen Satzes der Erkenntnis an den Tatsachen; was wird denn aus dieser Bewahrheitung, wenn die Tatsachen nichts unabhängig von der Erkenntnis Gegebenes sind? — Wir antworten: es wird daraus die Bewährung der versuchten Erkenntnis (Hypothese) in ihrer Durchführung; z. B. der Erkenntnis der Zahl in der Zählung, die das Gesetz der Zahl zu Grunde legt, mithin alle Zahlbestimmung, die bei der Zählung herauskommen kann, dem Prinzip nach voraus enthält; der Erkenntnis des Maßes in der Messung, von der das Entsprechende gilt; der Qualität in der Vergleichung, die den Gattungsbegriff zu Grunde legt; der zeitlichen Relationen in dem induktiven Aufbau der Gesetzlichkeit der Zeitordnung des Geschehens, der die Gesetzlichkeit überhaupt und auch eine gewisse Grundgestalt dieser Gesetzlichkeit schon voraussetzt; und so durchweg. Wahrnehmung besagt nur den Einzelschritt auf dem Wege dieser stetig fortschreitenden Verknüpfung von Denkbestimmungen zur Determination eines denkgemäßen Geschehens. Die allgemeine Bedingung aber, die hierfür leitend ist, ist die der ausschließlichen Einheit der gedanklichen Verknüpfung, d. i. der Einzigkeit der Existenz, in welche jeder gemachte Ansatz sich fügen muß. Nichts andres unterscheidet eine Wahrnehmung, die als solche die Existenz des Wahrgenommenen einschließt, von

einer leeren Einbildung oder einem flüchtigen Einfall. Diese Einzigkeit ist aber selbst eine Folge des Grundgesetzes der Einheit, welches das Gesetz des Denkens selbst ist.

Aber die Dinge sind doch hoffentlich in einziger Weise bestimmt? — Antwort: das war nicht unsere Frage, noch wüßten wir mit dieser Frage irgend etwas anzufangen, da jeder Boden fehlt, um über Dinge, abgesehen von unsrer Erkenntnis, etwas auszumachen. Wir erklären nur: für die Erkenntnis ist nichts bestimmt, was nicht sie selbst bestimmt hat; und allein von der bereits erreichten Erkenntnis aus läßt sich mit verständlichem Sinn davon reden, daß und wie die Dinge selbst bestimmt seien; welche Rede aber dann auch nur gilt in den Grenzen unsrer Erkenntnis und von ihrem Gegenstande.

Die merkwürdige Folge, die sich aus diesem allen ergiebt, ist, daß die Determiniertheit der Tatsache, die man für das erdenklich ursprünglichste Datum hielt, vielmehr zur unendlichen, nie abschließend lösbaren Aufgabe wird. Nie läßt sich schlechthin sagen, daß wir die Tatsache erkannt haben; denn keine einzige der Bestimmungen, nach denen wir sie erkannt zu haben meinen, kann absolut gelten, weder die der Zahl noch der Größe, der Zeit, des Orts, der Qualität und so fort. Wieviel auch an ihr bestimmt, nämlich hypothetisch bestimmt ist, immer bleibt noch irgendwelche Unbestimmtheit zurück; die Tatsache bleibt immer das x der Erkenntnis. Und dies x hat man zur bekannten Größe, dies Letzte zum Ersten gemacht. Warum? Weil freilich die gesetzliche Notwendigkeit dieser Determination der Tatsache *a priori* erkannt werden kann. Man nimmt im Begriff des Gegebenen der Wahrnehmung eben das voraus, was als letztes Ergebnis der Erkenntnis herauskommen soll. Die Wissenschaft fühlt dies, indem sie alle ihre, noch so sehr auf Tatsachen gestützten allgemeinen Sätze, und erst recht alle bloß tatsächlichen Aufstellungen lediglich als Hypothesen giebt. Hat man selbst den Euklidischen Raum, den wir so sicher tatsächlich wahrzunehmen glauben, der eine so unleugbare Voraussetzung unsrer vermeintlich tatsächlichsten Wahrnehmungen ist, für Hypothese erklären können, wie viel mehr alles, was nicht bloß unter

dieser, sondern unter zahlreichen weiteren, meist ungeprüften, kaum überhaupt bewußten Voraussetzungen als Tatsache, durch Wahrnehmung gegeben, geglaubt wird. Der sichere Glaube der gemeinen Erkenntnis, die auf Tatsachen bei jedem Schritt zu fußen und sie mit Händen zu packen meint, ist wahrlich nicht ein Beweis größerer, sondern unvergleichlich geringerer objektiver Sicherheit dieser Erkenntnis. Man ist so bald am Ziel, weil man sich das Ziel so gar nahe gesteckt hat; weil man zufrieden ist mit Tatsachen, die es schon morgen, ja im nächsten Augenblick nicht mehr sind; während Wissenschaft den Ehrgeiz hat, solche Tatsachen zu erreichen, die es noch morgen und übermorgen, womöglich aber in alle Ewigkeit sein sollen. Dies Letztere zwar bleibt ihr unerreichbar. Aber es ist auch etwas, eben dies zu erkennen, sich klar zu machen, daß es ein unendlicher Prozeß der Erkenntnis ist, auf den die Frage nach der Tatsache führt. Tatsachenbestimmungen sind in jedem Fall nur Näherungswerte; absolute Tatsachen gäbe es nur für eine absolute Erkenntnis. Der Empirismus ist also im Grunde naiver Absolutismus, sofern er glaubt, in der empirischen Tatsache, ganz gegen den Begriff des Empirischen, Absolutes zu ergreifen. Wahrnehmung nimmt für wahr, was es im absoluten Sinne nicht ist noch sein könnte. Sie hat aber volles Recht, das, was sie in bedingter Erkenntnis erreicht, für wahr zu nehmen, insofern dies heißt, es hypothetisch als wahr zu setzen, um nämlich einen Ansatz zu haben, von dem aus der Prozeß der Erkenntnis weiter gehen kann zu neuen und neuen Ansätzen, und so ohne Ende. In diesem Sinne sind wir berechtigt, gerade unsere Ansicht empiristisch zu nennen. In Wahrheit ist dies der Empirismus der Wissenschaft; sie verfährt danach, wenn auch meist ohne sich darüber klar zu sein.

Dieser ganze geschilderte Prozeß der theoretischen Erkenntnis ist regiert von wenigen einfachen Grundgesetzen, welche darzulegen und systematisch zu entwickeln die eigentümliche Aufgabe der Logik ist. Die besonderen Wissenschaften sind nach dieser Ansicht nicht bloß ebenso viele Anwendungen dieser Gesetze als ihres gemeinsamen Organon (Werkzeugs)

je auf ein eigentümliches Gebiet gegebener Gegenstände; sondern die Herrschaft der Logik erstreckt sich bis auf die Grundbegriffe und Grunderkenntnisse, welche das Objekt einer jeden Wissenschaft für unser Denken erst konstituieren. Das erweist sich am klarsten in den reinen Erkenntnissen der exakt genannten, der mathematischen Wissenschaften. Auch die Einheit der Wissenschaft ist hiernach begründet in der Einheit ihres logischen Fundaments, aus der allein begreiflich wird, weshalb z. B. nicht die Objekte der Mathematik eine Welt für sich bilden, die der Naturwissenschaft eine zweite und so fort, sondern etwa der Gegenstand der Naturwissenschaft sich von seinem Ursprung an in mathematischer Gestalt wissenschaftlich aufbauen muß. Und so ist schließlich alle Wissenschaft logische Leistung, und erstreckt andrerseits die Logik sich auf die ganze Arbeit der Wissenschaft.

Diese Einsicht ist aber von der größten Wichtigkeit für die theoretische Grundlegung der Pädagogik; sowohl für die Erkenntnis der Gesetze der Verstandesbildung selbst, als für das, was uns hier zunächst angeht, für eine klare Vorstellung des Verhältnisses der Verstandesbildung zur Willensbildung.

Daß die ganze Welt des Verstandes in strenger Einheit aus wenigen Grundelementen, welche die Elemente des Verstehens selbst sind, sich aufbauen müsse, diese Einsicht ist es, welche Pestalozzis Idee der Elementarbildung eine tiefe, über seine sicheren ersten Ahnungen unermeßlich weit hinaus reichende Bedeutung verleiht. Es ist ganz im Sinne der „kritischen“ Philosophie, wenn Pestalozzi erklärt: „Jede Linie, jedes Maß, jedes Wort ist ein Resultat des Verstandes .... auch ist aller Unterricht in seinem Wesen nichts andres als dieses“, nämlich „progressive Verdeutlichung unserer Begriffe“; „seine Grundsätze müssen deshalb von der unwandelbaren Urform der menschlichen Geistesentwicklung abstrahiert werden“.*) Es ist die sichere

*) Wie Gertrud ihre Kinder lehrt, 6. Abschn. (Werke her. v. Seyffarth, Liegnitz, 1899 ff., Bd. IX S. 74). Zum Idealismus Pestalozzis vgl. Herbart, Pestalozzi etc., 6. Vorl.; Grundl. d. Sozialpäd. Pestalozzis, S. 5 ff.; und die Auseinandersetzung mit Walsemann, Deutsche Schule VI, 281 ff.

Ahnung, daß rein erkennbar nur die reinen Elemente der Gesetzlichkeit sind, auf der der Prozeß der Erkenntnis überhaupt beruht. Aus diesem ABC, nicht bloß die „Anschauung", sondern alle sichere Erkenntnis aufzubauen, muß in der Tat das Ziel alles Verstandesunterrichts sein. Tatsachenerkenntnis dagegen ist bloß empirisch, das heißt, sie ist nur jeweiliger verbesserlicher Ansatz, gültig je für eine gegebene Stufe der Erkenntnis, die in einer unbegrenzbaren Folge solcher Stufen besteht.

Das Verhältnis der Verstandesbildung zur Willensbildung aber wird klar bestimmbar auf Grund der, beiden gemeinsamen, letzten Beziehung auf die Idee.

Welches ist zunächst das Verhältnis der theoretischen oder Erfahrungserkenntnis zur Idee? Aus dem Dargelegten geht hervor, dass diese Erkenntnis eines Abschlusses im Unbedingten ihrer Natur nach unfähig ist. Die Idee des Unbedingten gilt zwar auch für den theoretischen Verstand; aber sie hat für ihn zunächst bloß die negative Bedeutung, ihn zu begrenzen durch die Einsicht des stets bedingten Charakters seiner Erkenntnisse. Auch bedarf die Erfahrung bloß ihrer selbst wegen keines positiven Abschlusses. Ist ihr logisches Fundament gesichert, sind die Grundbegriffe, Grundsätze und Methoden, auf die sie sich stützt, klar definiert und zulänglich deduziert, so ist sie es zufrieden, zu wahreren und wahreren Ansichten des Gegenstands, ohne Abschluß in einer absolut wahren, aber auch ohne hemmende Schranke, fortzuschreiten; dieser Fortschritt eben, das ist die Erfahrung.

Indessen wir haben die Idee des Unbedingten, und sie ist im letzten Grunde ursprünglicher als alle Erfahrung. Erfahrung ist selbst nur eine Weise des Bewußtseins; sie bleibt daher immer jenem letzten und höchsten Ausblick des Bewußtseins, aufs Unbedingte, untergeordnet. Diese Erwägung führt auf eine ganz andre Art der Erkenntnis als Erfahrung, in der das Unbedingte nicht den bloß negativen Sinn der nie zu erreichenden äußersten Grenze des Erkennens hat, sondern vielmehr zum Zentrum genommen wird, von welchem aus die Data der Erfahrung (denn andre haben wir nicht) wie in einem neuen

Lichte erblickt werden und eine neue Bedeutung, eben durch diese positive Beziehung auf die Idee des Unbedingten, erhalten. Und dies nun, behaupten wir, sei der Ursprung des Sollens im praktischen Sinne.

Durch das Grundgesetz des Bewußtseins ist Einheit alles Mannigfaltigen oder Gesetzlichkeit bedingungslos gefordert. In dieser Forderung aber ist sie auch schon bedingungslos gesetzt; nicht als seiend im empirischen Sinn, d. i. wirklich oder tatsächlich, oder etwa als möglich im Sinne einer empirischen Hypothese, aber als sein sollend. Das ist jedoch auch Setzung eines Gegenstandes, nämlich Gegenstandes der Forderung. Somit ist die Setzung des Unbedingten als (sein sollenden) Gegenstands unabweislich begründet im Urgesetze des Bewußtseins, ja sie ist der reinste Ausdruck dieses Urgesetzes, an Realität, d. i. Kraft der Geltung in der Erkenntnis und für sie, jeder bloß empirischen Setzung sogar überlegen. Sie nimmt nicht teil an den Schranken, in die die Gegenständlichkeit der Erfahrung immer eingeschränkt bleibt. Zugleich aber findet diese neue Betrachtungsart, aus dem Zentrum des Unbedingten, vollkommen sichere Anwendung auf alles Empirische; nicht bloß die negative, der Einsicht, daß Erfahrung der Forderung des Unbedingten nie genügen kann, sondern auch die ganz positive, daß die Richtung des Fortschritts im Bedingten der Erfahrung durch den Ausblick aufs Unbedingte bestimmt ist.

Der Prozeß der Erfahrung selbst läßt sich als Fortschritt zum Wahreren überhaupt nur denken im Hinblick auf das Ziel im unbedingt Wahren. Ein Fortschritt besagt doch nicht bloß eine Folge von Schritten, sondern eine dabei eingehaltene Richtung. Die Erkenntnis dieser Richtung des empirischen Fortschritts, vollends die Erkenntnis, daß der dadurch bestimmte Fortschritt ins Unendliche geht, ist aber nicht mehr empirische Erkenntnis. Sie entspringt vielmehr erst in der Betrachtung alles Empirischen aus dem nicht mehr empirischen Gesichtspunkte der Idee. Sie nimmt, insofern sie das Empirische zum Stoff hat, an der Bedingtheit der Erfahrung zwar teil; an sich aber, hinsichtlich der ihr eigenen Form, nämlich der Richtung

aufs Unbedingte als Ziel, ist sie von strenger Gewißheit, allem Schwanken der Erfahrung entzogen.

Diese und keine andre Erkenntnisart aber, behaupten wir, sei die praktische, mithin die, in deren Gebiet der Wille in seiner objektiven Gestalt zu suchen ist. Das ist jetzt zu zeigen.

§ 6.

Das Gebiet des Willens: praktische Erkenntnis oder Idee.

Nicht aus dem Zusammenhange der Naturbegriffe läßt ein Sollen im praktischen Sinn sich verständlich machen. Natur ist Ordnung des Geschehens unter Zeitgesetzen des Geschehens. Da giebt es nur Tatsachen und Zusammenhänge von Tatsachen, durch logische Unterordnung einzelner Folgen von Ereignissen unter allgemeine und allgemeinere, d. i. unter Gesetze. Auch die so erreichte Einheit der Erkenntnis ruht zwar auf keinem andern letzten Grunde als dem der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins. Aber die Einheit empirischer Erkenntnisse, vollends der gesamten Erfahrungserkenntnis, ist jederzeit unvollendet und unvollendbar. Man denkt zwar Natur als vollkommene Einheit; aber dieser Gedanke geht über die reine Tatsächlichkeit und über die allein berechtigte Methode der Tatsachenforschung, die Erfahrung, ganz hinaus. Es ist immer noch Natur, was man so denkt; aber es ist nicht mehr Naturerkenntnis, sondern bloß der ideale Entwurf einer Natur, wie sie in Vollständigkeit erkannt sein würde — wäre nur diese Vollständigkeit der Erkenntnis methodisch erreichbar.

Es kann also nicht glücken, Gesetze des Wollens auf Naturgesetze zu gründen, Naturgesetze der Lust und Unlust etwa, oder des Begehrens. Denn was man auch immer als Bewegkraft des Willens ansetzen mag, den Lusttrieb, den Trieb überhaupt, oder was man sonst aufstelle, in jedem Falle denkt man diese Bewegkraft analog einem mechanischen Moment, gegeben im Anfangspunkt einer psychischen Veränderung und diese ursachlich bestimmend; bewirkend, daß aus einer gegebenen inneren Lage eine andre wird. Man denkt den Ver-

lauf des Geschehens vom gegebenen Anfang bis zu einem gedachten Endpunkt, wie in aller Verursachung, determiniert durch die Gesamtheit der Momente, die im Anfangspunkte dieses Geschehens gegeben waren. Der Gedanke des Zwecks ist hiervon seinem ganzen Inhalt nach verschieden. In ihm wird vielmehr der Endpunkt einer Veränderungsreihe gedacht als durch uns voraus in Freiheit bestimmt, und sodann rückwärts bestimmend für die Reihe der Veränderungen, für den Weg, der vom gegebenen Anfangspunkt zu diesem gedachten Endpunkt zu beschreiben sei. Voraussetzung dazu ist aber, daß der gegebene Anfangspunkt, wenn auch etwa an sich, doch nicht für unser Denken die zureichenden Bestimmungsgründe für den folgenden Verlauf enthalte. Das Problem des Sollens ist demnach präzis so zu stellen: Wodurch ist der Endpunkt mir bestimmt, was determiniert meinen Gedanken, das und das solle sein, gerade sofern er mir nicht determiniert ist durch meine Kenntnis oder Präsumtion eines ursachlichen Zusammenhanges, gemäß welchem der zweite Moment vom ersten aus voraus erkennbar wäre? Was determiniert meinen Gedanken, das heißt aber wiederum nicht: welche psychischen Momente, welche im gegebenen Anfangspunkt in mir wirkenden Antriebe stehen als Ursachen dafür ein, daß ich den Endpunkt so und nicht anders mir denke? Diese zum Denkgeschehen und damit nochmals zur Kausalität abbiegende Deutung verschiebt von neuem den Sinn der Frage; man rückt dabei wieder das Eigentümliche des Zwecks oder des Sollens nur aus den Augen, statt es zu erklären. Sondern: welche Art von Gesetzlichkeit, die im Inhalt des Gedachten ihren Grund hat, welche Methode des Denkens, von der sich im Denken selbst Rechenschaft geben läßt, bestimmt den Gedanken, das und das solle sein? Mein Gedanke findet sich nicht bestimmt durch eine sichere Kenntnis oder wahrscheinliche Hypothese über einen ursachlichen Zusammenhang, gemäß welchem der Moment B durch den Moment A voraus (im kausalen Sinne) determiniert wäre, sondern es bleibt ihm ein gewisser Spielraum, er schwankt in gewissen Grenzen; was also, welcher einzusehende Grund, welches gerechtfertigte Verfahren

des Denkens läßt ihn nicht in dieser Schwebe, sondern fixiert ihn, d. h. giebt ihm Einheit, so daß er nicht mehr so oder so aussagt, sondern nur so?

Unsere Ableitung giebt hierauf die Antwort: Einzig das formale Gesetz der notwendigen Uebereinstimmung unsrer Gedanken unter sich, je in dem Kreise, den wir übersehen oder der unsrer Erwägung unterliegt, bestimmt diesen Gedanken. Der letztbestimmende Grund einer jeden Zwecksetzung, das Endziel, im Hinblick worauf jeder besondere Zweck sich bestimmt, ist nichts andres als die jeder einzelnen Willensentscheidung vorgehende weil logisch übergeordnete Einheit, in der alle Zwecksetzung sich vereinige. Das ist das „Endziel", d. h. der letzte Endpunkt, den alle zweckliche Erwägung schließlich im Auge hat. Gemäß diesem letzten Ausblick, dieser letzten „Absicht" erst bestimmt sich dann auch jedes nähere, empirisch erreichbar gedachte Ziel; während diese letzte Absicht selbst immer unerreicht und unerreichbar bleibt, um so sicherer aber den unverrückbaren Richtpunkt für alle und jede zweckliche Erwägung, das oberste Prinzip für sie abgiebt.

So wird die Zwecksetzung als eigene, selbständig begründete Methode des Denkens in rein objektiver Erwägung klar und in ihrem unverkürzbaren Rechte begreiflich. Die Reflexion hat dabei nicht nötig, auf das Subjektive der Triebe und Motive irgend abzuschweifen. Einheit, Uebereinstimmung im Inhalt des Gedachten ist der Sinn aller Gesetzlichkeit. Darunter ordnen sich: Gesetze von Größenrelationen (mathematische Gesetze), Gesetze von Zeitrelationen des Geschehens (ursachliche oder Naturgesetze), endlich Zweckgesetze. Diese haben ihren einzigen positiven Grund in dem Urgesetze der Gesetzlichkeit selbst und überhaupt; die Gesetzlichkeit der Erfahrung hat für sie zunächst bloß die negative Bedeutung: daß das Gesetz der Idee in seiner Reinheit erst da unmittelbar bestimmend eingreift, wo die kausale Gesetzlichkeit uns keine Entscheidung an die Hand giebt. In der Tat vermag die empirische Kausalität unser Denken niemals unbedingt zu determinieren, weil sie selbst nicht unbedingt ist; also läßt sie die Frage nach der

letzten übergeordneten Einheit, den Ausblick auf das Endziel, jederzeit frei.

Allein es fehlt doch auch nicht an einer positiveren Beziehung zwischen Erfahrung und Idee. Zunächst die Frage, welcher die Zwecksetzung antwortet, ist allerdings durch den Zusammenhang der Erfahrung gestellt. Auch die Antwort kann daher nicht außer aller Rücksicht auf diesen Zusammenhang erfolgen. Was soll, ist nicht, aber soll doch sein, soll wirklich werden; die Gesetzlichkeit aber, nach der allein etwas wirklich wird, ist die ursachliche, oder die Gesetzlichkeit der Natur. Also muß das konkret Gesollte, auch bloß als gesollt, mit den ursachlichen Gesetzen des Geschehens doch überhaupt in Zusammenhang bleiben. Und dieser Zusammenhang ist möglich, weil die Erfahrungsgesetzlichkeit selbst zuletzt dem Urgesetze der Bewußtseinseinheit untersteht.

Hieraus versteht sich, daß die Zwecksetzung, wie sehr auch ihrem letzten formalen Grunde nach von Erfahrung unabhängig, doch dem Stoff nach ganz auf Erfahrung angewiesen bleibt.

Wird erreicht sein, was ich jetzt bezwecke, so wird es damit Natur geworden sein; es mußte also auch schon vorher auf den Naturzusammenhang, als in diesem Zusammenhange mögliches, sich beziehen. Was aus dem Gesetzeszusammenhang der Natur ganz herausfiele, fiele damit überhaupt aus dem Sein heraus.

Die Verwirklichung des Gewollten ist Sache der Technik, nach ihrem allgemeinsten Begriff: Herrschaft über die Natur durch Erkenntnis ihrer Gesetzlichkeit. Was könnte wohl ein menschliches Wollen zur Materie haben, das nicht diesem Bereiche angehörte? Kausalität beherrscht daher alles menschliche Tun, insofern es sich um die Verwirklichung des Gewollten handelt. Aus dem Gebiete der Technik stammt selbst der gemeine Begriff des Sollens, des Rechten und Verkehrten, Guten und Schlechten; und doch waltet in dem allen nur schlichte Kausalität. Sie beherrscht unumschränkt die Wahl der Mittel zu jedem gewählten Zweck; das Verhältnis des Mittels zum Zweck ist überhaupt kein andres, als das der Ur-

sache zur Wirkung (vgl. § 2). Die mancherlei Gebiete der Technik ordnen sich daher genau nach der Einteilung der Wissensgebiete. Von der physikalisch-chemischen Technik (Technik im engeren Sinn) unterscheidet sich die biologische: Kultur von Pflanzen und Tieren; innerhalb dieser die anthropologische: physische Kultur des Menschen, welche nicht bloß Hygiene, Gymnastik, Medizin, sondern schließlich das ganze Leben und Treiben des Menschen nach seiner physischen Seite umspannt; z. B. gehört dahin jede Frage der geeigneten Regelung menschlicher Arbeit aus dem Gesichtspunkt der Erhaltung der physischen Arbeitskräfte; und so die ganze physische Seite der Erziehung. Aber es giebt auch eine psychologische Technik: die Kunst der Seelenbehandlung, an der die Psychiatrie, die individuelle psychische Erziehung, aber auch alle Art Regierung in welchem Kreise immer, und so schließlich jede Tätigkeit teilhat, welche irgend einen Grad und eine Art bewußter und berechneter, psychologischer, d. h. das Subjektive des Bewußtseins mitberührender Einwirkung auf den Andern einschließt. Nur die vergrößerte Gestalt dieser psychologischen endlich ist die soziologische Technik, auf der alles Aeußere der Gemeinschaftsordnung, sowie der nicht geringe Teil der Erziehung (als Tätigkeit angesehen) beruht, der vom Leben in der Gemeinschaft und der Art ihrer Organisation abhängt.

Wie weit das reicht und wie dadurch die Willensbildung, so hoch sie auch ihr letztes Ziel sich stecken mag, doch mit der Naturgrundlage des Menschendaseins immer in festester Verbindung bleibt, beginnt man vielleicht in unsrer Zeit erst ganz zu begreifen, und es darf ihr noch nicht zu ermessendes Verdienst nach dieser Seite, auch um die Erziehung, keineswegs verkannt, es darf selbst der Schein nicht künstlich umgangen werden, als ob so alle, auch die höchste menschliche Bildung in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Natur träte. Aus unsern Grundbegriffen folgt in der Tat eine durchgängige gesetzmäßige Entsprechung; es folgt aber zugleich, daß diese nicht Abhängigkeit bedeutet, sofern man darunter logische Unterordnung versteht. Untergeordnet dem Range und der bedingenden Gesetzlichkeit nach bleibt vielmehr die theoretische

der praktischen Erkenntnis, die Erfahrung der Idee, nicht umgekehrt. Aber beide hängen in zentraler Einheit so zusammen, daß alle Verwirklichung eines Gewollten nur mit den Mitteln und gemäß den Gesetzen des Verstandes möglich ist; und dies erstreckt sich auf alles, was irgend der Wille sich als praktische Aufgabe d. i. zu verwirklichenden Zweck setzen mag.

Der Verstand giebt aber nur Antwort auf die Frage nach den Mitteln der Verwirklichung, *nachdem der Zweck feststeht*. Die radikalere Frage ist erst die nach dem Warum des *Zwecks*. Es mag nun der nächste Zweck wieder nur gewollt sein als Mittel zu einem ferneren, so richtet sich die Frage auf diesen, und wenn er wieder nur Mittel zu einem andern Zweck ist, auf den dritten, und so fort, und nicht eher kommt die Frage zum Stillstand, als man zu einem Zweck gelangt, der nicht mehr Mittel zu einem andern, sondern Endzweck ist. Das ist dann erst die ernste Frage nach dem, was sein soll. Denn das Mittel soll nur sein, sofern und weil der Zweck sein soll und der Zweck des Zwecks und so fort, bis zu dem Zweck, der nicht mehr Mittel zu einem andern Zweck, sondern an sich Zweck ist, d. i. sein soll. Ist dieser scheinbar das Letzte, Fernste, nämlich auf dem vor uns liegenden Wege der Erfahrung, ja in Wahrheit, da Erfahrung kein Letztes kennt, ganz über sie hinaus, so ist er dagegen das allem voraus Gewollte. Denn das Mittel wird nur gewollt im Hinblick auf den Zweck, den nächsten und ferneren, und so fort bis zum letzten. Deshalb hatte Plato Recht, die Idee einerseits das Ende oder Ziel (τέλος), andrerseits aber und im letzten Verstande den Anfang, das Prinzip (ἀρχή) zu nennen, jenes, wo er von der Erfahrung aus bis zu ihr zurück fragt (so im „Gastmahl“), dieses, wo es sich darum handelt, den Ausgangspunkt deduktiver Begründung zu nennen (im „Phädo“). Sie ist ihm die Grundlage (ὑπόθεσις), die nichts andres wiederum zur Grundlage hat (ἀνυπόθετον). Genau zu dieser Auffassung von der Idee hat unsre Ableitung geführt. Und das ist nun unsre These: daß nichts andres als die formale Einheit der Idee, nämlich des unbedingt Gesetzlichen, der Endzweck ist,

den alles Wollen als letztbestimmenden Grund, als Prinzip voraussetzt.

Die einzige Möglichkeit, dem Zwange der Folgerung auf die Idee auszuweichen und doch zu einem allgemeinen Gesetze des Wollens zu kommen, wäre die, daß man irgend einen letzten, alle andern überragenden und begründenden Zweck nachweisen könnte, der naturnotwendig gewollt wird, etwa Lebenserhaltung, oder Lust, Befriedigung. Diesen Ausweg hat die empiristische Moralphilosophie denn auch jederzeit eingeschlagen. Die Natur selbst, meint man, zwinge uns, unsere Selbsterhaltung oder auch die Erhaltung unsres Geschlechts zu wollen, oder die größte erreichbare eigne oder allgemeine Befriedigung, „das größte Glück der größten Zahl“; und dieser mit Naturnotwendigkeit allen gemeinsame Wille gebe also das letzte, selbst nicht weiter bedingte Gesetz, gemäß welchem sich das konkrete Wollen je nach den Bedingungen der gegebenen Lage bestimme.

Allein der empirische Beweis, daß wir unter allen Umständen mit unserem Wollen und Tun eines der genannten Ziele erstrebten, ist nicht geführt und kann nicht geführt werden. Niemand will tatsächlich Existenz überhaupt, oder Lust überhaupt, sondern allemal eine bestimmte Existenz, eine bestimmte Lust. Bei sehr vielen Willensakten aber ist uns überhaupt keine Beziehung bewußt sei es auf Lebenserhaltung oder auf eine zu erreichende besondere Befriedigung oder zu überwindende bezw. zu vermeidende Unbefriedigung. Zwar das unterliegt keinem Zweifel, daß jedes ungestillte Begehren einen Grad von Unbefriedigung, jede Stillung eines Begehrens etwas von Befriedigung bei sich führt; aber dadurch wird doch nicht diese Befriedigung oder die Beseitigung jener Unbefriedigung zum ganzen Inhalt des Bestrebens. Vielmehr eben, weil die Begleitung mit Lust und Unlust so unterschiedslos allem, auch dem entgegengesetztesten Bestreben gemein ist, ist sie offenbar untauglich, das unterscheidende Ziel des Bestrebens, das Richtunggebende dabei zu definieren. Man zielt also ganz am Problem vorbei, wenn man seine Folgerung auf dies ganz allgemeine Zusammengehen von Unlust und Begehren,

Lust und Stillung des Begehrens stützt. Vielmehr müßte man zeigen, daß das, woran man seine Lust findet und nicht, immer wiederum Lust bezw. Unlust sei, daß es also gar keine Lust zu oder an einer Sache gebe, sondern allein zu oder an der eignen oder fremden Lust oder Meidung von Unlust; daß z. B. der Forscher sich nicht nur, was niemand leugnet, freut, wenn es ihm gelungen ist sein Problem zu lösen, sondern mit allem heißen Bemühen auch gar nichts andres als diese flüchtige Freude, und nicht etwa die Lösung des Problems, die sichere Klarheit der Sache, die Einstimmigkeit und also Wahrheit der Erkenntnis gewollt habe; was schwerlich richtig und am schwersten auf irgend eine mögliche Art zu beweisen ist. Ich wenigstens könnte mich nicht bestimmen zu glauben, daß etwas so äußerst Bedingtes, das von den unberechenbarsten Umständen — vom Barometerstand, von der Verdauung, von den tausend kleinen Störungen des alltäglichen Lebens — fort und fort bedroht ist, so unentrinnbar den ganzen Inhalt meines Bestrebens ausmachen müßte. Besonders nachdem ich einmal erkannt habe, daß Lust und Unlust nur die höchst wetterwendischen Begleiter meines Bestrebens und zwar unterschiedslos jedes, übrigens nur zum kleinsten Teil dies, überwiegend von Dingen bestimmt sind, die mit meinem Wollen und Nichtwollen auch gar nichts zu schaffen haben; daß sie allgemein nur die hinlänglich unsicheren — immerhin beachtenswerten — Zeiger der augenblicklichen Tendenz der Erhaltung oder Störung meines physischen Organismus, oder vielmehr des augenblicklichen Ausschlags einer unübersehbaren Zahl unmerklicher solcher Tendenzen sind: sollte ich, bei dieser Erkenntnis, gleichwohl nichts Festeres und Klareres mir zum Ziel meines Bestrebens setzen können oder vielmehr müssen als immer wieder diese ungewissen Lüste und Meidungen von Unlust? Diese Behauptung schiene mir nicht besser begründet als die andre: weil ich nötig habe zu essen und zu trinken um zu leben, so müsse Essen und Trinken allen Inhalt meines Lebens, meines Denkens, Fühlens und Strebens ausmachen, und alles Andre nur eine, man weiß nicht wozu dienliche, Verkleidung dieses allein wahren Lebensinhalts sein.

Von der Theorie, die alles auf das natürliche Streben der Selbsterhaltung stützen will, gilt dasselbe. Dasein ist Voraussetzung jeder Zweckverfolgung, aber doch darum nicht Zweck an sich, nicht der einzige letztbestimmende Zweck. Der Trieb zur Lust ist sehr oft dem der Daseinserhaltung entgegen und umgekehrt; Beweis genug, daß keiner von beiden der allein oder zuletzt bestimmende ist. Man kommt bei dieser Annahme überdies in Gefahr, der Natur eine allgemeine, bedingungslose Tendenz zur Erhaltung der lebenden Wesen anzudichten, die eine nüchterne Prüfung durchaus nicht zu erkennen vermag. Natur erhält ihre Geschöpfe eine Zeitlang, und weiht sie dann mit demselben Gleichmut dem Untergang. Wirklich strebt kein lebendes Wesen unter allen Umständen fortzuleben. Warum auch? Bloßes Dasein ist kein Zweck, bei dem sich stehen bleiben ließe. Daß man nach dem Zweck des Daseins so lange schon fragt und überhaupt fragen kann, ist ein hinreichender Beweis, daß wenigstens der Gedanke im bloßen Dasein sein Ziel nicht findet. Es ist noch nicht einmal eine sittliche Erwägung, daß es töricht ist *propter vitam vitae perdere causas*, um des Lebens willen das daran zu geben, was allein ein Grund zu leben ist. Es kann sehr verschieden sein, worin man einen zureichenden Grund zu leben findet.

Und so bleibt es dabei, daß mindestens von dem Augenblick an, wo die Zwecksetzung sich zur Freiheit des Denkens erhebt, wo es eine eigene Wahl der Zwecke giebt (und es giebt solche Wahl), der letzte Zweck allein in der Idee, d. h. in derjenigen formalen Einheit gesucht werden kann, in der alle besonderen Zwecke sich vereinigen. Dem letzten Sinn des Sollens (wie er oben erklärt worden) genügt auch keine bloß empirische Zusammenstimmung der Zwecke, denn über diese läßt sich immer hinausfragen: wozu? — das heißt eben, zu welchem letzten Ende dient, auf welche letzte Einheit oder Uebereinstimmung zielt diese empirisch begrenzte, also bedingte, abschlußlose Uebereinstimmung, die es immer offen läßt, daß der erweiterten und wieder erweiterten Erfahrung von neuem eine, bloß jetzt nicht bemerkte Nichtübereinstimmung sich entdeckt. Einzig die Uebereinstimmung

selbst und als solche kann, nicht um eines Andern willen, sondern an sich, bedingungslos gewollt werden. Nur über sie kann nicht ferner hinausgefragt werden, worauf sie ziele, denn diese Frage hat gar keinen andern angebbaren Sinn als den der Forschung nach der letzten Einheit der Zwecke.

Dieses letzten Abschlusses aber kann der Wille auch gar nicht entraten. Ohne ihn bleibt nicht, wie im theoretischen Erkennen, bloß eine letzte Neugier ungestillt, sondern es würde an dem allerersten Anfang des Wollens fehlen, da eben alles Bedingte bei zureichender Besinnung nur bedingt gewollt werden kann, d. h. gewollt um eines Andern willen, das zuvor gewollt sein muß. Der Abschluß ist aber auch eben darum möglich und jederzeit möglich, weil er ein bloß gedanklicher ist und zu sein braucht. In Gedanken erreiche ich das Ziel durch die bloße Zurückbesinnung auf das Urgesetz der Einheit, der Uebereinstimmung der Zwecke unter sich, welches ja nur der letzte, uneingeschränkteste Ausdruck ist für das Grundgesetz des Bewußtseins überhaupt. Einheit also ist das Endziel des Willens. Habe ich im Gesichtspunkt meines Denkens, in der bloßen Idee Einheit unter meinen Zwecken gestiftet, so habe ich den gesuchten Endpunkt erreicht, so vermag mein Gedanke hierbei stehen zu bleiben und zu sagen: so wäre es endlich gut, d. h. in Richtigkeit. Es giebt nicht nur keine Nötigung, sondern auch gar keine Möglichkeit über diese formale, eben damit aber und insoweit unbedingte Einheit auch nur fragend hinauszugehen.

Durch diese Bestimmung, als formale, nicht materiale Einheit, ist die Idee scharf unterschieden von dem eudämonistischen Traum eines irgend einmal zu erreichenden Endzustands allseitiger Befriedigung und Stillung jedes Verlangens, wie ihn die religiösen Eschatologien und sozialistischen Utopien geträumt haben. Solche zeigen sich bei näherer Prüfung fast immer beherrscht vom zufälligen engen Erfahrungskreise und den je vorwaltenden, mitunter recht beschränkten empirischen Wünschen der Erdichter solcher Traumbilder. Die Einheit der Idee bedeutet dagegen die Einheit eines Grundsatzes, einer Methode. Die praktische Aufgabe allerdings, auf

die sie uns hinweist, wird immer empirisch sein; sie schreibt vor, auf das absehbar höchste empirische Ziel unser Bestreben zu richten; immer mit dem Vorbehalt, wenn ein erhöhter Ausblick wiederum größere Zwecke über den erst angenommenen erkennen läßt, zu diesen größeren Zwecken uns zu erheben. Insofern kennt auch der Wille, gerade unter der Leitung der Idee, kein Letztes, nämlich keine letzte empirische Aufgabe. Aber die Wahl der empirischen Aufgaben bekommt so allein Einheit und Richtung, und nichts als diese Einheit der Richtung ist das Letzte, was den Willen bestimmt.

Es droht also auch wiederum nicht die Gefahr, daß wir durch die Erhebung zur Idee die Erfahrung etwa ganz überfliegen und in jenen „luftleeren Raum", von dem Kant einmal spricht, uns versteigen würden, in dem allerdings, wie jedes gegründete Erkennen, so auch jedes redliche Bestreben für den Menschen aufhört, da sein Wille wie sein Verstand nur in der Lebensluft der Erfahrung zu atmen und sich fortzubewegen geschaffen ist. Man hat oft befürchtet, wer das Unbedingte sich zum alleinigen Ziel setze, der werde in der Tat gar nichts erzielen, weil eben nichts, was man Konkretes wollen kann, ein Unbedingtes ist. Darauf antwortet die notwendige Zurückbeziehung der Idee auf die Erfahrung. Wille ist nicht bloß Erkenntnis des Ziels, sondern Streben zum Ziel. Ich will vom Zeitlichen aus das Ewige, richtiger: vom Ewigen aus das Zeitliche. Das ewige Gesetz der Idee vermag aber jedes empirische Ziel sich unterzuordnen; denn Erfahrung erwächst zuletzt auf demselben Grunde; es ist dasselbe Grundgesetz der Bewußtseinseinheit, welches die Objektsetzung der Erfahrung und die Zielsetzung des Willens regiert. Also werden die materialen Bestimmungsgründe, welche nur Erfahrung bieten kann, sich dem obersten formalen Grundsatz, der Idee, jederzeit willig unterordnen.

Es kann nun auch nicht mehr irre machen, daß der Drang über das Gegebene, Gegenwärtige hinaus zunächst dunkel, seines Zieles völlig unbewußt ist, und, wenn er zuerst zum Bewußtsein erwacht, nur auf Empirisches zu gehen scheint,

nur des empirischen Zieles zunächst sich bewußt wird. Auch so erstrebt er doch immer ein Letztes: Einklang, Uebereinstimmung. Er folgt dem Gesetze der Bewußtseinseinheit, lange bevor er dies Gesetz kennt und seine Tragweite ermißt. Ist die Besinnung aber einmal so weit erwacht, daß man anfängt nach dem Warum zu fragen und nach dem Warum des Warum, so kann auch nicht lange verborgen bleiben, daß sich bei keinem Empirischen als Letztem stehen bleiben läßt. Die Richtung des Bewußtseins bestimme sich zunächst nach einem endlich fernen Punkte, so besteht doch dieselbe Richtung fort ins Unendliche, und sie kann auch so erkannt werden; ja in Wahrheit ist es nicht der endliche, sondern der „unendlich ferne" Punkt, der die Richtung ursprünglich bestimmt. Das je Gewollte wird ja alsbald nicht mehr gewollt, wenn erkannt ist, daß es in die geforderte Einheit der Absicht sich nicht fügt; diese war also das von Anfang an vorschwebende Ziel, ja sie war das eigentlich und ursprünglich Beabsichtigte, wenn auch der nächste Drang auf etwas Andres ging, das diese Absicht vereitelt hätte. Alle Tendenz ist Tendenz zur Einheit; ohne das läßt sich überhaupt nichts von Tendenz verstehen, denn Tendenz heißt Richtung, und eine Richtung geht immer auf Eines, und schließlich ein Unendliches. Nur irrend kann ich ein Empirisches mir zum (vermeintlich) unbedingten Ziel setzen, so wie ich auch in der Theorie Empirisches für absolut zu nehmen zunächst geneigt bin. Dann ist es nur meine verdiente Strafe, daß ich, im Besitz des Erstrebten, es als trügliches, im Grunde gar nicht von mir gewolltes Ziel erkenne. Also entweder, ich nehme fort und fort bloß Empirisches für Unbedingtes, um zu schmerzlicher Enttäuschung immer wieder durch Erfahrung Lügen gestraft zu werden; oder ich mache mir ein für allemal voraus klar, daß man nur das Unbedingte unbedingt wollen, dann aber auch nicht erwarten soll, es in der Erfahrung je anzutreffen. Wird dadurch es selbst oder der auf es sich richtende Wille zur Chimäre? Keineswegs: das Unbedingte bestimmt als Richtpunkt unsern Weg, ohne daß dieser darum bis zu ihm hin führen müßte. Das Ziel liegt über aller Erfahrung, aber es

ist dennoch, ja eben damit fest und gewiß, denn es ist bestimmt durch das Gesetz der Einheit, das ich als Urgesetz meines Bewußtseins erkenne, und auch in der Erfahrung immer befolge und bewährt finde.

Hieraus erklärt sich, was man mit der Freiheit des Willens Richtiges im Sinn hat. Es ist zunächst die Freiheit des Bewußtseins, die Erhebung des geistigen Blicks, des Gesichtspunktes des praktischen Urteils über den vermeinten Zwang des Naturgesetzes, das doch nie unbedingt zu zwingen vermag; denn es selbst ist nicht unbedingt; es läßt tatsächlich das Urteil des Willens frei. Das Gesetz der Idee dagegen ist eben dann für ihn richtend, im Doppelsinn des Richtunggebenden und des richterlich Entscheidenden. Diese Freiheit erstreckt sich aber bis auf die Handlung, insofern zu deren Begriff gehört, daß sie mit und aus dem praktischen Bewußtsein geschieht.

Da jedoch an diesem Begriff der Willensfreiheit immer neuer Anstoß genommen wird und jahraus jahrein die unbeschwichtigten Skrupel sich zum Wort melden, so mag eine weitere Ausführung darüber nicht überflüssig erscheinen.

Die These der Willensfreiheit, so wie sie nach dem Dargelegten nur verstanden sein will, bedeutet vor allem nicht eine Verneinung oder auch nur Einschränkung der Naturkausalität. Sie betrifft unmittelbar überhaupt nicht die Handlung, sofern sie geschehen, sondern sofern sie gewollt ist; sie betrifft das Bewußtsein des Wollenden, den Gesichtspunkt, unter dem er sich urteilend für die Handlung entschied. Es darf daher die Betrachtung sich nur streng auf den Standpunkt des Wollenden selbst stellen, nicht nach irgend welchen Motoren der Handlung suchen, die ohne sein Wissen und Wollen, vielleicht ganz im Widerspruch mit seiner Absicht, sein Tun ursachlich bestimmen mochten.

In seiner Absicht also, in seinem praktischen Urteil ist er frei, das heißt, der Wille hat seinem eigenen Prinzip gemäß zu entscheiden, was jedenfalls ihm nicht durch Naturkausalität voraus entschieden ist. Nur in den Grenzen dessen, was durch Erfahrung ihm nicht entschieden ist, besteht für

ihn überhaupt eine Wahl: also kann er gar nicht entscheiden allein aus den ihm augenblicklich vorliegenden empirischen Daten; er ist jedenfalls durch diese nicht voraus gebunden. Er mag nun etwa nach sonstigen empirischen Daten, nach einer Wahrscheinlichkeitsberechnung der, bisheriger Erfahrung gemäß, zu erwartenden Lust- und Unlustfolgen entscheiden, oder, wie wir fordern, nach dem bloßen Prinzip der durchgängigen Einstimmigkeit des Gewollten: in jedem Fall ist die Entscheidung seine, des Willens selbst; über ihn hat nicht eine fremde Macht voraus entschieden. Sogar wenn wir unter einem unüberwindlichen Zwange ständen, das Lustverheißende gut, das Unlustdrohende schlecht zu nennen, würden doch diese Prädikate selbst: gut und schlecht, recht und verkehrt, etwas mehr bedeuten als eine Aussage über unser jetziges und künftiges Befinden. Es sind nicht identische Aussagen: diese Handlungsweise verspricht die größere Befriedigung, und: diese Handlungsweise ist besser, oder ist vorzuziehen; sondern die zweite Aussage schließt sich an die erste nur als Folgerung an, und zwar als keineswegs zwingende Folgerung, denn es ist keineswegs widersprechend, einer Handlung den Vorzug zu geben, von der man weiß, daß sie nicht (oder wenigstens nicht weiß, daß sie) die größere Befriedigung mit sich bringt.

Nachdem sich aber diese ganze Berechnung der Lust- und Unlustfolgen über die Maßen unsicher, vielleicht in den allermeisten Fällen einer leichtsinnigen Wette nur zu ähnlich erwiesen hat, ist es wohl nicht zu glauben, daß unser praktisches Urteil auf eine solche Rechnung unentrinnbar angewiesen sei und, wo sie keine klare Entscheidung giebt, überhaupt rat- und prinziplos bleiben müßte. Tatsächlich entscheidet es sich tausendfach ohne jede derartige Berechnung, über sie hinweg, ja mit vollem Bewußtsein gegen sie, nach seinem eignen Prinzip der inneren Uebereinstimmung des Willens mit sich selbst in der Gesamtheit seiner Entschließungen, nach dem Gesichtspunkt der Einheit der Richtung des Wollens. Wir haben jedenfalls den Begriff, wonach das Wollen gut ist, welches, bloß als Wollen, in der Einheit des

Wollens besteht, ebenso wie wir den Begriff haben, wonach das Denken richtiges Denken ist, welches im Denken selbst, gemäß dem eignen Gesetze des Denkens, dem Gesetze der inneren Einstimmigkeit, besteht. Auch die psychologische Möglichkeit jenes praktischen Urteilens ist nicht im mindesten schwerer einzusehen als die dieses theoretischen; das Prinzip der Einstimmigkeit des Wollens ist dem der Einstimmigkeit des Denkens in seinem abstrakten Sinn wie in seiner konkreten Anwendung auf den gegebenen Einzelfall durchaus analog. Es gehört dazu nichts weiter, als daß es ein Urteilen giebt, welches von Zeitbedingungen abstrahiert, wovon das logische und das mathematische Urteilen unwidersprechliche Beispiele geben.

Kann demnach diese Freiheit des Urteils einem ernsten Zweifel nicht unterliegen, so könnte nur das noch Bedenken machen, daß das praktische Urteil auf das wirkliche Handeln keinen Einfluß übe, sondern wirkungslos nebenher gehe. Die wirkliche Handlung, meint man, erfolge ja doch, als ein Geschehen in der Zeit, aus empirischen Ursachen unausbleiblich so, wie sie erfolgt, gleichviel ob unser Urteil so fällt oder anders. Allenfalls könne das praktische Urteil auf den wirklichen Verlauf des Geschehens nur einwirken nach seinen empirischen Bestandteilen, aber eben nicht hinsichtlich seiner reinen Form, der Form der unbedingten Gesetzlichkeit.

Darauf ist zu antworten: Zugegeben einmal, es sei so, daß das praktische Urteil gerade hinsichtlich seiner eigentümlichen Form (der allgemeinen Gesetzlichkeit) auf unser wirkliches Tun ohne Einfluß wäre, so dürfte sich doch das Urteil selbst dadurch in keiner Weise beirren lassen. Es bliebe wahr, daß die Handlung, sofern dem praktischen Urteil entgegen, verkehrt ist; daß sie nicht sein sollte, und wenn sie tausendmal wirklich so erfolgt. Sie widerspricht dem Gesetze des Willens, sie besteht nicht in der Einheit des Wollens, sie kann also mit klarem Bewußtsein nicht gewollt sein; ebenso wie, was dem Gesetze des Denkens widerspricht, was in die Einheit des Denkens nicht eingeht, nicht mit klarem Bewußtsein gedacht sein kann. Wären wir gleichwohl ge-

zwungen, dem erkannten Gesetz zuwider zu handeln, so wäre es, wie wenn wir unter einem unentrinnbaren Zwange ständen, zu denken, was wir doch als falsch erkennen, das heißt, Vorstellungen zu verbinden mit der Absicht der Einstimmigkeit, und doch so, daß wir einen offenen Widerspruch darin erkennen. Aller Zwang einer solchen Vorstellungsverbindung würde dann doch das Urteil nicht beirren können, daß dies falsch ist; ganz so im andern Fall.

Daß nun dies etwa unsere wirkliche Lage wäre, wird nicht leicht jemand behaupten wollen. Richtig dagegen ist, daß das wirkliche, empirische Handeln dem absoluten Gesetze des Willens sogar niemals völlig gemäß sein kann; so wie empirische Erkenntnis niemals absolute Erkenntnis ist. Darum beweist sich doch das eigne Prinzip des Wollens mächtig eben in diesem kritischen Urteil, daß kein empirisches Tun unbedingt gut, daß über jeden erreichten Grad von Einstimmigkeit des Wollens hinaus die absolute Forderung bestehen bleibt, gemäß welcher wir an kein empirisches Ziel unsern Willen je schlechthin gefangen geben, sondern über jedes empirische Ziel hinauszugehn uns vorbehalten müssen, ins Unendliche. Insofern findet sogar notwendig eine Inkongruenz statt zwischen dem praktischen Urteil und dem empirischen Handeln; jenes könnte sich in diesem überhaupt niemals erschöpfend ausdrücken. Sondern alles, was möglich ist, ist, daß das empirische Tun einen Schritt in der Richtung zum unendlich fernen Ziel des rein Sittlichen darstellt; daß es unter den empirischen Möglichkeiten die wählt, die uns in dieser Richtung wenigstens einen Schritt weiter fördert, so zwar, daß über diesen hinaus ein fernerer, und so immer ein fernerer Schritt möglich bleibt, soweit irgend unsere ja stets beschränkte empirische Voraussicht reicht.

Kann also eine weiter gehende Uebereinstimmung des wirklichen Handelns mit dem reinen praktischen Urteil, als diese, überhaupt nicht mit Sinn gefordert werden, so ist diese jedenfalls möglich. Es ist damit nichts gefordert, was über die Bedingungen möglicher Erfahrung hinausginge. Zwar wird unser empirisches Handeln einen Fortschritt in der

Richtung zum idealen Ziele tatsächlich nur dann darstellen, wenn die empirischen Bedingungen dazu gegeben waren; und es giebt keinen möglichen Weg, empirisch zu erweisen, daß dieser Fortschritt unter allen Umständen notwendig sei. Aber die Menschheit hätte sich selbst zu dem Gedanken des sittlichen Prinzips nicht erheben können, wenn nicht ihre Entwicklung die Richtung dieses Fortschritts tatsächlich eingeschlagen hätte; also ist kein Grund, nicht zu vertrauen, daß die Bedingungen auch zum weiteren Fortschritt im gleichen Sinne gegeben sein werden, so gewiß auch dies ein bloßer Glaube ist und nicht ein Wissen.

Wären aber diese Bedingungen wirklich nicht gegeben, ließe sich sogar mit Bestimmtheit absehen, daß die Entwicklung von einem gewissen Punkte an (auf dieser Erde, oder überhaupt im Bereiche des uns Erfahrbaren) die entgegengesetzte Richtung nehmen müßte, so bliebe uns doch immer noch das Recht zu erklären: die zufälligen Schranken unserer Erfahrung sind nicht absolute Schranken des überhaupt Möglichen. Wir würden daher auch aller gegenteiligen Erfahrung zum Trotz an dem Glauben halten dürfen, daß das Gute zuletzt siegen müsse. Oder wenn wir schließlich auch zu diesem Glauben die Kraft nicht mehr aufzubringen vermöchten, so kämen wir freilich zu einem pessimistischen Schluß in Hinsicht der Weltentwicklung; aber das sittliche Urteil selbst würde dadurch in keiner Weise erschüttert werden; es würde sich behaupten auch im Widerspruch zur ganzen absehbaren Weltentwicklung. Das Ergebnis wäre ein heroischer Pessimismus, aber nicht die Preisgabe des sittlichen Urteils, der sittlichen Wahrheit.

Zu solcher Resignation ist aber so lange kein Grund, als noch die Kraft der Erkenntnis des Sittlichen im Menschen ungeschwächt ist. Diese ist jedenfalls auch ein Faktor, der das wirkliche Handeln mitbestimmt, obwohl nicht unter allen Umständen es allein bestimmt. Erfahrung selbst bestätigt nicht die Meinung, als ob die praktische Erkenntnis wirkungslos neben dem Handeln herginge. Daß die Erkenntnis des Rechten sich zu völliger Klarheit und Selbstgewißheit durcharbeitet, fordert selbst eine

mächtige Energie, die unter normalen Umständen auch stark genug ist, dem wirklichen Tun die Richtung zu geben. Gerade sie befreit vor allem von dem lähmenden Druck der auch empirisch ganz haltlosen Meinung, daß wir nicht könnten, was wir sollen. Die Gewalt der Triebe ist nicht länger unüberwindlich, als der Glaube an ihre Unüberwindlichkeit sich zu behaupten vermag. Ist dieser gespenstische Irrwahn einmal gebannt, so ist es fast zum Verwundern, wie leicht die Entschließung fällt, die man erst für ganz unmöglich gehalten hatte. Falsche Gewöhnung freilich vermag der sittlichen Entschließung Hindernisse zu schaffen, die schier unbesieglich scheinen, ja es im Augenblick auch sein mögen. Aber daraus folgt nur, daß die Erziehung alles tun muß, diese mächtige Kraft der Gewöhnung zum Guten zu lenken dann, wann sie noch sich biegen und lenken läßt, in den frühen Stadien der Entwicklung. Es giebt keine Gewöhnung, die nicht durch entgegengesetzte Gewöhnung überwunden werden könnte, daher beweist ihre augenblicklich vielleicht unüberwindliche Macht niemals, daß an sich dem Triebe eine unbezwingliche Gewalt innewohne. Aber der durch verkehrte Gewöhnung großgezogene Trieb vergiftet leicht das Urteil selbst; er giebt den windigsten Sophismen, ganz besonders aber jenem Wahne, daß man nicht könnte, eine scheinbare Kraft, die wirklich gar nicht in diesem selbst, sondern in der falschen Triebrichtung liegt, die durch ihn sich zu beschönigen sucht.

Vielleicht mag nun manchem das, was so von Freiheit noch übrig bleibt, dieses Namens kaum wert erscheinen. Aber welche größere Freiheit kann man denn verlangen, als daß nicht aus einer im Momente der Willensentscheidung gegebenen Summe empirischer Faktoren diese Entscheidung so bestimmt ist, daß sie für den, dem diese empirischen Faktoren klar vor Augen lägen, mit astronomischer Sicherheit voraus berechenbar wäre? In dieser Weise auszurechnen ist der Mensch darum nicht, weil sein inneres Leben sich nicht aus einer geschlossenen Zahl empirischer Faktoren zusammensetzt, sondern ein Ausblick ins Unendliche ihm offensteht. Nichts zwingt ihn, nichts schließt ihn ein in eine endliche

Summe von Bestimmungsgründen wie in ein Gefängnis, einen „Zwinger", sondern jene Möglichkeit, über jedes endliche Ziel hinaus sich ein ferneres zu setzen ins Unendliche, begründet seine Freiheit jedem endlichen Bestimmungsgrund gegenüber, der ihn zwingen möchte. Und diese Freiheit kann, wenn er sich einmal zu ihrem klaren Bewußtsein erhoben hat, keine äußere Gewalt ihm je wieder rauben. Gewiß ist sie nicht gesetzlose Willkür. Nicht in absolutem Belieben kann uns der bloße Wille zu jeder höheren Stufe, mit Ueberspringung der Zwischenstufen, emportragen. Der Weg dieser Erhebung ist streng vorgezeichnet; nur durch eine bestimmte Stufenfolge, und nur mit den Kräften, welche die allmähliche Erhebung von Stufe zu Stufe wachsen und erstarken ließ, kann die weitere Erhebung gelingen. Aber doch hält keine erreichte Stufe uns fest, über jede ist ein Fortschreiten möglich, und kein Zwang der Welt zieht uns wieder herab zu den Stufen, die wir hinter uns ließen, wenn wir nicht wollen, nicht unsrer Freiheit des Fortschreitens uns selber begeben.

Ganz diesen Fortschritt ins Unendliche zeigt doch auch die theoretische Erkenntnis, deren Entwicklung von der des Willens überhaupt nicht trennbar ist. Will man etwa auch da den Ausblick ins Unendliche leugnen, oder die geistige Befreiung, die darin liegt, in Abrede stellen? Gerade im Erkennen bestätigt es sich, daß das Ziel des Strebens nicht im endlich Erreichbaren, sondern im Unendlichen liegt; daß geradezu das Wesen des Strebens in seiner eignen fortwährenden Erweiterung, seiner Verunendlichung (wenn man so sagen darf) liegt. Der Weg zwar geht durch empirische Stufen; der unendliche Weg zum unendlich fernen Ziel, das und nichts andres ist Erfahrung. Und das gilt auch für den Weg der Willensentwicklung. Da kommen überall physische Faktoren in Betracht. Aber diese unterstehen, eben als solche, dem Machtbereich der theoretischen Erkenntnis und der technischen Beherrschung; sie sind, als physische d. i. empirische, lenkbar; also auch zum Guten lenkbar.

So bestätigt auch diese Betrachtung, was als nicht der kleinste Gewinn unsrer Untersuchung noch besonders betont

sei: daß zwischen Verstand und Willen keine Kluft besteht, obgleich die begriffliche Grenze zwischen beiden fest und unverrückt bleiben muß. Verstand und Wille sind nicht zwei an sich selbständige, erst hinterher zusammenwirkende Vermögen oder seelische Kräfte, sondern sie sind als verschiedene, doch notwendig zusammengehörende Richtungen eines und desselben Bewußtseins nur in der Abstraktion zu scheiden. Der Mensch versteht nur, indem er will, er will nur, indem er versteht. Auch bedarf es nicht des Umwegs der Psychologie, dies zur Klarheit zu bringen. Das Gesetz der Idee bietet auch für diese Feststellung die vollkommen sichere und genügende objektive Grundlage; sein Erweis aber ist Sache der Erkenntniskritik, nicht der Psychologie. Im Beweisgang der kritischen Philosophie schließt sich in ununterbrochenem Zusammenhang an die Logik die Ethik, und auf diese allein hat die Grundlegung zur Pädagogik des Willens sich zu stützen nötig, so wie die Pädagogik des Verstandes keiner andern wesentlichen Grundlage als der Logik, die der künstlerischen Phantasie keiner andern als der Aesthetik bedarf. Zwar fällt dies alles dann auch unter psychologische Erwägung, aber diese ist, hier wie überhaupt, sekundär; sie begründet nichts, sie setzt vielmehr den objektiven Erweis der logischen, der ethischen, der ästhetischen Gesetze zu ihrer eignen Begründung schon voraus.

§ 7.

Stufen der Aktivität. Erste Stufe: Trieb.

Die nachgewiesenen Grundlagen zur Zielbestimmung des Willens, also auch der Willenserziehung, sind dem Prinzip nach die nämlichen, auf die Kant die Ethik gegründet hat. Weshalb ist man dabei nicht stehen geblieben? Der Grund liegt nur zum Teil in theoretischen Bedenken hauptsächlich psychologischer Art, auf die Einiges schon geantwortet ist und zu deren Beschwichtigung Weiteres in diesem und den folgenden beiden Paragraphen beigetragen werden soll. Den Ausschlag gab eigentlich die noch immer vorherrschende Meinung, daß

man auf dieser Grundlage überhaupt zu keiner konkreten Bestimmung der sittlichen Aufgabe gelange. Die Ethik der reinen Idee, meint man, müsse notwendig im Formalen stecken bleiben; schon lange sei unerwiesen, wie sich aus ihr bestimmte, brauchbare Anweisungen für das Verhalten im wirklichen Leben, für die unmittelbaren Forderungen der Erfahrung, in deren Felde allein der menschliche Wille seine direkten Aufgaben hat, sollten ableiten lassen.

Wir sind auf dem Wege zu zeigen, daß dies Bedenken ungegründet ist; daß gerade in der angezeigten Richtung sich zu sehr bestimmten Entscheidungen über die Fragen des praktischen Lebens und der Erziehung zu ihm gelangen läßt. Und zwar liegt dieser Erweis in der geraden Fortsetzung des bisher verfolgten Weges einer rein objektiven Untersuchung. Denn was im Konkreten Objekt des Willens sein muß, wie, nicht gleichsam im luftleeren Raum der bloßen Idee, sondern unter empirischen Voraussetzungen wenn auch allgemeinster Art, sich eine Willenswelt gestaltet, das ist die entscheidende Frage; erst in zweiter Linie steht die andre: was der Wille selbst, für den es Objekt ist, seiner subjektiven Beschaffenheit nach, als Moment des psychischen Erlebens ist. Doch soll auch diese psychologische Frage insoweit berücksichtigt werden, daß die von dieser Seite regelmäßig erhobenen Einwände dem Prinzip nach ihre Erledigung finden.

Als die gesetzliche Form, die für den Aufbau der Willenswelt maßgebend ist, kennen wir bereits die notwendige Richtung auf das unbedingt Gesetzliche; den Stoff soll Erfahrung bieten. Wie sie ihn bietet und wie er sich jener Form fügt, ist der nächste Gegenstand unsrer Untersuchung.

Wäre nicht schon im Aufbau der Erfahrung selbst ein Moment enthalten, das sie zum Stoff einer Willenswelt tauglich macht und gleichsam voraus bestimmt, so wäre schwer zu begreifen, wie das Willensgesetz je zu den Daten der Erfahrung in die verlangte Beziehung treten sollte. Wir glaubten aber zwischen theoretischem und praktischem Bewußtsein einen bis zur letzten Wurzel zurückreichenden, nicht erst hinterher sich gleichsam künstlich herstellenden Zusammenhang zu er-

kennen. Wir lernten Erfahrung als Prozeß verstehen. Sie zeigt sich auf keiner Stufe fertig, immer im Werden begriffen. Daher muß ein Verhältnis dessen, was schon in den sicheren Besitz des Bewußtseins, d. h. in Erfahrung, gebracht ist, und dessen, was erst in sie einbezogen zu werden im Begriff steht, noch aber außer ihr, mithin außer jedem bestimmten gegenständlichen Bewußtsein schwebt, auf jeder Stufe der Erfahrung stattfinden. So wunderbar es ist, es giebt, und zwar in jedem Momente des Erfahrens, eine Art Bewußtsein des noch nicht, bezw. auch des nicht mehr im empirischen Sinne Bewußten. Es läßt sich faßlich mit Richtung, Strebung, Tendenz oder einem analogen Ausdruck bezeichnen. Am bekanntesten in der primitiven Gestalt des gewöhnlichen „Triebes“ nach sinnlichem Genießen und nach motorischer Betätigung, ist es in Wahrheit von ganz allgemeiner Bedeutung im bewußten Leben. Es durchdringt auch das ganze Getriebe der Vorstellungen, das ja in mannigfach wechselnden, sich von Moment zu Moment gleichsam verschiebenden Verbindungen durchaus besteht, also ein Verhältnis gegebener und erst anzueignender, bezw. auch abzustoßender, sich aus dem jeweiligen Zusammenhang des Bewußtseins lösender Momente allzeit in sich schließt. Wir erkennen in diesem alle Prozesse der Vorstellung begleitenden Momente der Tendenz die Ursache, weshalb auch das bloße Vorstellen uns als Tätigkeit, nicht lediglich als etwas, das uns angeschieht, bewußt wird. Es verrät sich in der Wahrnehmung, als Richtung des Interesses, gleichsam Fixierung des geistigen Blicks auf das beobachtete, die Aufmerksamkeit fesselnde Objekt; im Erinnern, als Suchen, Wiederaufspüren des Entschwundenen in der gleichsam zurückspähenden Betrachtung; entsprechend im tastenden Vorgriff der gespannten Erwartung; in dem oft fühlbar angestrengten Suchen in der Phantasie; vollends in allem höheren Bewußtsein: die Konzentration des Gedankens auf ein bestimmtes inhaltliches Moment, bei gleichzeitiger, auf Vollständigkeit gerichteter Ueberschau der möglichen Fälle; die Möglichkeit, sogar ein Unendliches, z. B. eine ins Unendliche fortzusetzende Reihe in Raum, Zeit, Zahl zu denken, was eine aus dem direkten Bewußtsein ins Nichtgege-

bene hinübergreifende Tendenz unmittelbar einschließt; somit alles, was überhaupt begriffliches Denken vom sinnlichen Vorstellen unterscheidet; desgleichen alles Urteilen und Erkennen: die Frage, die Aufgabe, der Zweifel, das Erklärungs- oder Begründungsbedürfnis, das freie Entwerfen von Hypothesen, der gedankliche Versuch, und wieder das Prüfen und Untersuchen, Folgern, Beweisen; das überzeugte Annehmen, die Behauptung, als willentliche Setzung und Aneignung, Anerkennung des als wahr Begriffenen; das Verneinen, als ebenso willentliches Verwerfen, Abweisen des als irrig Erkannten; die bei dem allen leitende Richtung auf Einheit und Uebereinstimmung der Vorstellungen, auf Gesetzeserkenntnis, und wiederum auf die möglichst bestimmte Erfassung, „Feststellung" des Einzelnen, Konkreten — nichts von alledem geschieht ohne das, was wir Tendenz nannten. Zwar das Ziel der theoretischen Erkenntnis ist die möglichst tendenzfreie Darstellung dessen was „ist"; aber gerade die Ausschließung jeder andern Tendenz, als der auf Wahrheit d. i. Einheit und folgerichtigen Zusammenhang des Denkens fordert eine strenge geistige Zusammennehmung, die deutlich den Charakter einer energischen Anspannung der Aktivität des Bewußtseins trägt.

Aus unsrer Ableitung (§ 6) ergiebt sich, daß diesem so weit reichenden Momente der Tendenz nichts andres als jene dem praktischen Bewußtsein ursprünglich eigene Richtung auf einen letzten, im Unendlichen liegenden Ziel- oder Vereinigungspunkt alles Mannigfaltigen der Erfahrung schließlich zu Grunde liegt, und darin zum erst dämmernden, dann klareren und klareren Bewußtsein sich erhebt. Nur daraus versteht sich das Eigentümliche des praktischen Bewußtseins überhaupt: Richtung auf etwas als Seinsollendes.

Der Empirismus freilich muß eine solche Erklärung grundsätzlich ablehnen; er gerät dadurch aber in die Verlegenheit, Tendenz als irgendwie ursprüngliches Bewußtseinsmoment eigentlich leugnen zu müssen*), nämlich das sogenannte Be-

*) Charakteristisch dafür ist v. Ehrenfels' Psychologie des Begehrens (Werttheorie, 1. Band) — die eigentlich darauf hinauskommt, daß es kein Begehren giebt.



gehren oder Streben bezw. Widerstreben rein aufzulösen in ein Vorausvorstellen des Erstrebten oder Abgelehnten, und ein mit diesem Vorstellen sich verknüpfendes Lust- oder Unlustgefühl. Dazu kommt dann zwar in der Willenshandlung selbst noch die Auslösung eines Bewegungsimpulses, die aber nun ganz im Gebiete des Physischen zu verbleiben scheint, oder sich im Bewußtsein wenigstens nicht anders reflektieren soll als wiederum in Vorstellung und Gefühl (Lust—Unlust).

Diese Ansicht, die zuerst überaus paradox erscheinen muß, da sie das jedem wohlbekannte Bewußtsein eines Strebens, als etwas Eigenes, überhaupt wegleugnet, hat dennoch als Theorie etwas Ueberredendes; und zwar, weil sie etwas tatsächlich Richtiges einschließt. Es ist nämlich wirklich der Fall, daß Lust und Unlust einerseits, positives und negatives Streben andrerseits nicht bloß begrifflich eine genaue Analogie aufweisen und in dem gemeinsamen Moment eines annehmenden und ablehnenden, gleichsam bejahenden und verneinenden Verhaltens zusammentreffen, sondern auch faktisch in der Weise sich entsprechen, daß sie sich, bloß auf verschiedener Stufe, auf dieselben Objekte beziehen: dasselbe, was als Gegenwärtiges Gegenstand der Lust bezw. Unlust, wird, wenn nicht gegenwärtig, aber im Bereiche der Möglichkeit und gleichsam in Sicht befindlich, zum Gegenstand positiven oder negativen Strebens, und umgekehrt. Allein es bleibt immer dieser unüberbrückbare Unterschied: daß Lust und Unlust sich schlechterdings auf Gegenwärtiges — auf Nichtgegenwärtiges nur, indem es in der Vorstellung gegenwärtig ist, und *als* so gegenwärtig — bezieht, Begehren und Widerstreben dagegen ebenso wesentlich auf Nichtgegenwärtiges und *als* Nichtgegenwärtiges (nicht *als* in der Vorstellung Vergegenwärtigtes), das aber zum Gegenwärtigen werden (bezw. nicht werden) *soll*. Nun glaubt man vielleicht diese Seite der Sache durch das zweite Moment, die Vorstellung, gedeckt. Aber dabei wird übersehen, daß die praktische Vorstellung, von etwas als *sein sollend* oder nicht sein sollend, wurzelhaft verschieden ist von der bloß theoretischen Vorstellung, als wirklich oder vielleicht einmal wirklich werdend, oder überhaupt, *wie wenn* es wirklich *wäre*. Dies

Sollen und Nichtsollen in der praktischen Vorstellung läßt sich nicht durch die bloße Vergegenwärtigung dessen, was möglicherweise eintreten wird, in der Vorstellung, auch nicht unter Mitvergegenwärtigung der Lust oder Unlust, die es, wenn wirklich geworden, mit sich führen würde, erklären. Sondern es liegt in dem Sollen eine ganz eigene Positivität, gleichwertig, vielmehr überlegen der des wirklichen Seins (da es doch sich an dessen Stelle zu behaupten, gleichsam zu bejahen wagt); während zugleich ausdrücklich vorausgesetzt wird, daß dies Seinsollende nicht jetzt wirklich ist, ja sogar möglicherweise nie wirklich werden wird. Streben ist mit lust- oder unlustvoller Erwartung so wenig einerlei, daß vielmehr die Energie des Strebens zur Sicherheit der Erwartung im umgekehrten Verhältnis steht und, während die letztere sich bis zur Gewißheit der vollendeten Wirklichkeit steigert, die erstere bis zum Nullpunkt herabsinkt.

Also ist wohl dies eigenartige Bewußtseinsmoment: Setzung eines Objekts als sein sollend, für dermaßen ursprünglich anzuerkennen, daß vielmehr umgekehrt die Frage aufgeworfen werden muß, ob nicht jenes Eigentümliche der Lust und Unlust, das sie zur Erklärung des Strebens und Widerstrebens tauglich erscheinen ließ, nämlich das darin liegende Moment des Bejahens und Verneinens, Annehmens und Ablehnens, auf ein zu Grunde liegendes Streben in jedem Fall zurückweist. Es ist gerade psychologisch sehr einleuchtend, daß Bewegung des Gemüts das zu Grunde liegende, ja die allgemeine Bedingung psychischen Lebens ist (völlige Gleichgültigkeit wäre Tod), und daß in der Lust und Unlust sich dies Moment der Bewegung nur deshalb mehr verbirgt, weil darin unmittelbar nicht die Bewegung als solche, sondern der jeweilige momentane Ausschlag, gleichsam die momentane Bilanz der Strebungen, nämlich das momentane Uebergewicht der Hemmung oder der Behauptung wider sie ins Bewußtsein fällt. In Lust und Unlust also wird der bloße Hoch- und Tiefstand des Gemüts, die bloße Augenblickslage verspürt; während im Streben die Erhebung und Senkung als solche, und zwar als der eignen Tendenz des Bewußtseins (auf Einheit,

auf Uebereinstimmung) entsprechend oder widerstreitend bewußt wird; welches beides übrigens zuletzt derart eins ist, daß im Gefühl der Hemmung oder des nicht gehemmten oder die Hemmung überwindenden Sich-behauptens eben jene eigene Tendenz, in verschiedenen Graden der Bestimmtheit, gefühlt wird. Danach läge also ein Moment der Richtung, mithin der Bewegung schon dem Gefühl selbst zu Grunde; woraus der Gegensatz des positiven und negativen Moments darin (Lust und Unlust) vielleicht in der einzig möglichen Weise begreiflich wird.

Mag man nun diese (etwa mit Brentano sich berührende) psychologische Vorstellungsweise annehmen oder nicht, ganz unabhängig davon bleibt die Feststellung, daß eine Beziehung des dem Bewußtsein Gegenwärtigen auf ein Nichtgegenwärtiges (d. i. Tendenz) immer stattfindet und wohl immer auch in irgend welchem Grade zum Bewußtsein kommt. Und das ist nun unsere Behauptung, daß diese Beziehung ihre Grundlage schließlich nur haben könne in jenem Ursprünglichen des Bewußtseins, dem allein auch Nichtgegenwärtiges gegenwärtig sein kann, sei es nun, in bloß theoretischer Vorstellung, vergegenwärtigt, oder, in praktischer, mit der eignen Positivität des Sollens gesetzt. Nur wenn man dies unter Vorstellung mitverstände, und andrerseits in Lust und Unlust das Moment der Tendenz eingeschlossen sein ließe, wäre gegen die These allerdings wenig einzuwenden, daß das Streben oder Begehren sich auflöse in Vorstellung und Gefühl. Aber die Absicht dieser Erklärung ging vielmehr dahin, jenes ursprüngliche, über die bloße Gegenwart der Vorstellung wie des Gefühls zum Nichtgegenwärtigen hinübergreifende Moment des praktischen Bewußtseins, in dem die ganze, unvergleichliche Eigentümlichkeit des Strebens liegt, überhaupt wegzuerklären; weil man, als Empirist, aus dem je im Bewußtsein Gegenwärtigen, Gegebenen, alles erklären zu müssen meinte.

Man ersieht leicht, wie nach unserer psychologischen Auffassung das Streben und Widerstreben und mit ihm das Lust- und Unlustgefühl immer in der innerlichsten Beziehung zum

Vorstellen, nämlich zum geschehenden Vollzug der Verbindung und beziehentlich Trennung der Vorstellungselemente verbleibt. Herbart, der sowohl das Gefühl als das Begehren in bloße Verhältnisse unter Strebungen seiner einfachen Vorstellungen auflöst, hatte etwas davon im Sinne, obwohl das Verhältnis zu einwurffreiem Ausdruck bei ihm nicht gekommen ist und bei seinem grundlosen Operieren mit Vorstellungen als Kräften und eigentlich selbständigen Wesen auch nicht kommen konnte. Sein Bestreben, das beziehungslose Außereinander der seelischen Vermögen zu überwinden, verdient dennoch Anerkennung und Nachfolge; und auch die allgemeine Richtung, in der er die psychologische Vermittlung zwischen theoretischem und praktischem Bewußtsein suchte, ist unverwerflich. Verfehlt ist erstens, daß dem Vorstellen ein Streben zwar zu Grunde gelegt wird, welches aber als solches in keiner Weise zum Bewußtsein kommen soll, sondern vom Psychologen lediglich erschlossen, ja metaphysisch konstruiert wird, daher, sobald man diese Konstruktion nicht mitmachen kann, erschlichen scheinen muß. Und sodann wird von ihm verkannt, daß eine bestimmte, letzten Grundes einstimmige Richtung dem Vorstellen, gerade sofern es Streben sein soll, innewohnen oder doch möglich sein muß. Es ist die ganze unhaltbare Atomisierung der Vorstellungen, welche Herbart diese in der Psychologie vielseitig aufklärende Einsicht verschlossen hat. Daß aber jene Grundrichtung keine andre als die der Einheit, der Uebereinstimmung selbst, im theoretischen wie praktischen Sinne, sein kann und tatsächlich ist, darf wohl als das Reinergebnis der ganzen bis hierher geführten Untersuchung fortan zu Grunde gelegt werden.

Aus der nachgewiesenen engen Einheit des theoretischen und praktischen Bewußtseins glauben wir nun auch zu verstehen, weshalb der Wille geradezu als Erzeuger der Erfahrung aufgefaßt werden konnte; so bei Fichte, und anders bei Schopenhauer oder Wundt. Wir können darin nur eine falsche Objektivierung jenes tatsächlich im Aufbau der Erfahrung und zwar durchweg wirkenden Momentes der Tendenz erkennen. Ein durchgängiger Zusammenhang zwischen Er-

fahrung und Willenstätigkeit oder dem, was den Keim zu dieser in sich trägt, besteht unzweifelhaft; er ist aber zu suchen in einer letzten wurzelhaften Einheit des theoretischen und praktischen Bewußtseins, d. h. er ist zentral, nicht peripherisch zu begründen. Indem wir uns selbst als Mitarbeiter an der Gestaltung der Erfahrungswelt, mithin das Werk ihres Aufbaues als Ergebnis in uns mächtiger Tendenzen empfinden, erfüllt sich uns zugleich der Inhalt der Erfahrung, wie mit flutendem Leben, mit dem, wie auch immer schwachen und dunklen, aber stets in irgend einem Grade vorhandenen und wirksamen Bewußtsein jener zurück- und vorauswirkenden, nach- und vorgefühlten Tendenzen in uns. Das jeweilig in Erfahrung Gebrachte erscheint dann fast bloß als vorübergehender Niederschlag, als an sich indifferentes weil ja immer wieder sich selbst aufhebendes Erzeugnis des ewigen Prozesses der Erfahrung, an dem auch das lebendige Interesse der Erkenntnistätigkeit fast ausschließlich haftet.

Und so dürfen wir auf der Voraussetzung fortan als einer feststehenden fußen: daß Tendenz allenthalben stattfindet, auch und besonders im gesamten Aufbau der Erfahrung. Von einem stofflichen Faktor ist dabei eigentlich nicht zu reden; was ist denn an einer bloßen Tendenz oder Richtung, die stets ein Verhältnis des Wirklichen zum Nichtwirklichen einschließt, überhaupt noch Stoff zu nennen? Als immer wieder verbrauchter und sich neu erzeugender Stoff erscheinen jetzt vielmehr die nur vermeintlich festen, tatsächlich überaus flüchtigen Gebilde der Erfahrung, über die die Tendenz immer wieder siegreich hinausdringt. Jedenfalls setzt, wie überhaupt alles Empirische im Bewußtsein das Ursprüngliche, so das Empirische der Tendenz jene ursprüngliche Richtung des Bewußtseins auf unbedingte Einheit und Uebereinstimmung voraus. Nur ist sie nicht auch notwendig uns direkt bewußt.

Nach dem Grade aber, in dem sie bewußt wird, unterscheidet sich deutlich eine Folge von Stufen der Aktivität, deren unterste, dem Empirischen also nächststehende, wir Trieb nennen.

Sieht man das unterscheidende Merkmal des Sinnlichen

in der wesentlichen Beziehung auf das Jetzt und Hier, auf den als bestimmt gesetzten Zeit- und Raumpunkt, so trifft dies Merkmal auf die Tendenz in ihrer Urform zu; nämlich nicht, sofern sie ins Unendliche hinausweist, sondern sofern sie vorerst im nächstgegebenen, gegenwärtigen oder vom gegenwärtigen Erlebnis aus unmittelbar zu erreichenden, also in unmittelbarer Erfahrung liegenden Objekt ihr Ziel findet, d. h. uns nur bewußt ist als auf dies Nächste gerichtet.

Das also ist die erste Stufe der Aktivität, dem Range nach die unterste, zugleich aber der notwendige Anfangspunkt einer ins Unendliche emporsteigenden Entwicklungslinie: daß das unmittelbar vor Sinnen schwebende Objekt unser Streben ganz ein- oder gefangen nimmt, ausfüllt, so daß es nicht darüber hinaussieht, sondern dadurch ganz festgehalten, „gefesselt", mithin unfrei ist. Dieser Zustand ist noch nicht Wille zu nennen, wenn doch Voraussetzung des Wollens Freiheit der Wahl ist. Auch der Name Begehren ist ungeeignet, schon weil darunter herkömmlich der Wille, als das „obere Begehrungsvermögen", mitbegriffen wird. Dagegen steht das Wort Trieb zur Verfügung, welches sich deshalb besonders eignet, weil dadurch die Willenlosigkeit, die diese Stufe der Aktivität kennzeichnet, das passive Getriebenwerden und nur dadurch selber Treiben, in steter Erinnerung gehalten wird. Setzen wir der größeren Deutlichkeit halber zu „Trieb" das Beiwort „sinnlich", so wollen wir damit nicht ein Sondergebiet des Trieblebens, etwa das dem Menschen mit dem Tier gemeine, auf niedere Sinnenlust gerichtete, abgrenzen, sondern nur jene unmittelbare Richtung auf das gegebene, also sinnliche Objekt, es sei übrigens was es sei, noch besonders ausdrücken.

Nun geht zwar diesem unmittelbaren Trieb die ebenso unmittelbare Form der Befriedigung und Unbefriedigung, das schlichte sinnliche Lust- und Unlustgefühl, parallel. Aber daraus folgt nicht, daß der ursprüngliche Motor des Triebs die Anziehung ist, welche die Lust, oder die Abstoßung, welche die Unlust ausübt; daß aller Trieb ursprünglich Zug zur Lust, Flucht vor Unlust wäre. Sondern durchaus erweist

sich der Trieb ursprünglicher als die Befriedigung und Unbefriedigung. Mit schwindender Energie des Triebes schwinden beide; in der restlosen Befriedigung erstirbt das Verlangen und mit ihm — die Befriedigung. So wenig ist sie es, die den Trieb ins Leben ruft und am Leben erhält; sie lebt vielmehr von ihm als er von ihr. Ein Streben, das nur seine Befriedigung erstrebte und weiter nichts, würde seine eigene Vernichtung, also überhaupt nichts zum Ziele haben. Also wäre die Konsequenz, daß der Totalinhalt alles Strebens der Tod alles Strebens wäre. Auch hat ja eine wunderliche Theorie, die des Pessimismus, diese Konsequenz alles Ernstes gezogen. Sie ist völlig im Recht, wenn die Voraussetzung gilt, daß Befriedigung das letzte Ziel alles Strebens ist. Aber diese Voraussetzung kann nicht gelten. Streben ist Richtung; vergleichen wir sie also einer Richtung im Raume, so geht ja diese, eben als Richtung, notwendig ins Unendliche. So wird es auch mit dem Streben sein, es wird also ein Ziel nur haben in dem Sinne, daß das Ziel im Unendlichen liegt. Im endlich erreichbaren Ziele allerdings würde es ersterben. Es kann also nichts Endliches zum letzten, absoluten Ziel haben. So allein ist der Sinn des Lebens nicht mehr — der Tod. Aber wird damit das Streben nicht etwa ziellos? Im Gegenteil, es wird so erst recht zielvoll, nämlich es wird notwendig, nachdem ein (endliches) Ziel erreicht ist, sich ein neues setzen, stets mit dem Vorbehalt es wiederum, nachdem es erreicht ist, zu überschreiten, und so ins Unendliche. So ergiebt sich ein dem Pessimismus völlig entgegengesetztes Resultat. Der Pessimist muß, seiner Theorie gemäß, dem Streben den Vorzug geben, das die G e s a m t s u m m e d e s S t r e b e n s v e r m i n d e r t; während unsre Ansicht dasjenige Streben bevorzugen wird, welches die Gesamtsumme des Strebens zum wenigsten erhält, womöglich aber erhöht. Diese Ansicht ist nicht nur wahrer, sondern auch tapfrer als jene; sie ist weit entfernt von dem faulen Optimismus, den die Pessimisten mit grellen Farben zu malen lieben. Sie erschließt in dem größeren Streben tiefere Quellen der Befriedigung, aber nicht minder der Unbefriedigung. Sie stellt keineswegs dem, der Größeres erstrebt, eine größere Gesamtsumme von

Befriedigung in Aussicht. Wer lohngierig vom höheren Streben auch ein Plus von Befriedigung erwartet, wer nicht ebenso gerüstet ist auf die größeren Schmerzen, täte richtiger an gemeineren Zielen festzuhalten. Die ganze, freie Energie des Strebens entfaltet sich erst da, wo man des ganzen Haschens und Marktens um möglichst viel Befriedigung sich entschlägt und einzig nach dem Werte der Sache fragt.

Mit etwas mehr Schein, als in der Lust, könnte man, mit Leibniz, in der Unlust den ursprünglichen Treiber zur Tätigkeit suchen; dann wäre das Ziel (wie schon einige alte Moralisten wollten) nicht Lust, sondern nur Freiheit von Unlust. Aber auch Unbefriedigung ist für sich nichts Aktives, sondern nur das passive Gefühl der Hemmung, die dem Streben widerfährt; die Aktivität liegt ursprünglich und allein im Streben.

Schon diese allgemeine Erwägung führt darauf, daß nicht wohl als Letztes der Genußtrieb angesetzt werden kann. Zwar ist die einfache unreflektierte Sinnenfreude das faßlichste Merkmal einer regen sinnlichen Energie des Triebs. Aber dieser zielt selbst in seinen primitivsten Formen nicht ursprünglich und in letzter Instanz auf den Genuß des Augenblicks. Sondern er baut im Sehen und Hören, im ganzen Sinnengebrauch, den Gegenstand in lebendiger, zeugungskräftiger Wirklichkeit auf, er freut sich ihn zu erschauen d. i. hinschauend zu gestalten; nicht ihn als totes Produkt gleichsam auszusondern, sondern neu und immer neu hervorzubringen, und so in ihm zugleich sich selbst, die Aktivität, die den Gegenstand erzeugte, wiederzuerzeugen. Er baut ebenso im Ernährungsprozeß die eignen Kräfte, indem er sie braucht und also aufwendet, zugleich steigernd wieder auf, wie weiterhin die der Gattung in der Fortpflanzung. Das ist, was Spinoza im Sinn hat, wenn er als letztes Gesetz des Strebens aufstellt, „sein Sein zu erhalten" (*suum esse conservare*), d. h. nicht sein Dasein (es verzehrt sich vielmehr, indem es sich durchsetzt), sondern sein „Wesen": immer neues Streben von gleicher Energie und gleicher Grundrichtung zu erzeugen.

So ist also schon die sinnliche Triebtätigkeit deutlich ein Arbeiten, nämlich zugleich Erzeugung des Gegenstands und

beständige Wiedererzeugung ihrer selbst. Aller sinnlichste Genuß dabei ist Genuß des Wirkens, des Schaffens; es giebt im Grunde keinen andern. Und diesen Charakter bewahrt das Streben auch auf allen höheren Stufen. Nur, während anfangs der darzustellende Gegenstand zwar das wirkliche, aber nicht auch das bewußte Ziel des Strebens war, tritt in der weiteren Entwicklung die bewußte Objektbeziehung hinzu; und in dieser Gestalt besonders nennen wir ihn Arbeitstrieb. Arbeitend zwar ist der Trieb schon in seiner primitiven Gestalt; aber zum Vollbegriff menschlicher Arbeit rechnen wir noch die bewußte Beziehung auf das darzustellende Werk. Diese gehört erst einer weiteren Stufe an. Doch bleibt das Wesentliche der ersten Stufe auch auf den folgenden bestehen; das Streben behält, eben als arbeitend, immer etwas von dem Charakter des sinnlichen Triebs, nämlich die ausschließliche Hingabe an den Gegenstand. Keine menschliche Arbeit, auch nicht die edelste geistige, läßt sich verrichten, ohne daß man sich für die Zeit der Arbeit dem Gegenstande ganz „hingiebt", d. h. ohne kraftvoll darauf gerichteten, für diese Zeit im Objekt aufgehenden, also sinnlichen Trieb. Auch der Trieb des Künstlers, seinen Gegenstand anschauend zu gestalten, ist so in der vollen Bedeutung des Wortes sinnlicher Trieb; und wie nah verwandt ist dem selbst der Trieb des Forschers, seinen Gegenstand erkennend darzustellen. Vergegenwärtigt man sich vollends das psychische Verhalten des Jägers, des Erwerbsmanns, jedes Arbeiters überhaupt, der, wie wir sagen, mit ganzer Seele „bei der Sache" ist, was ist das anders als energisches und zwar ganz und gar sinnliches Triebleben? Der Trieb ist daher ob seiner Sinnlichkeit nicht zu schelten; er ist vielmehr, wie es oft gesagt worden ist, an sich weder löblich noch verwerflich, weder sittlich noch widersittlich. Er kann unsittlich werden, bildet aber ebenso gut den Untergrund auch des höchsten sittlichen Tuns. Die Frische der sinnlichen Energie nimmt mit gesunder Entwicklung der gesamten Aktivität keineswegs ab, sondern muß sich stets auf ihrer verhältnismäßigen, normalen Höhe halten. Sittliche Stärke und sinnliche Kraft des Empfindens und Handelns stehen

keineswegs in umgekehrtem, sondern in geradem Verhältnis: der sittlich Schlaffe geht, so ausschließlich er mit seinem sinnlichsten Triebleben beschäftigt sein mag, dennoch gerade der gesundesten Energie der Sinnlichkeit verlustig. Wie die Pflanze sich in kraftvollem Wuchs über dem Erdboden nur dann erhebt, wenn sie zugleich ihre Wurzeln mächtig in ihn hinein ausbreitet, so geht natürliches und sittliches Wachstum normal Hand in Hand. Darum kann es niemals sittliche Aufgabe sein, das Triebleben zu entwurzeln, sondern nur, es zu reinigen oder zu heiligen, dabei aber, ja eben dadurch — soweit nicht notgedrungen, um anderer, höherer Zwecke willen, darauf zu verzichten ist — es in seiner gesunden Kraft zu erhalten.

Hier besonders stellt sich die ethische Wichtigkeit der physischen Erziehung heraus. Doch darf nie übersehen werden, daß auch dabei auf die Herrschaft des Bewußtseins zuletzt alles ankommt, und das Physische als bloßes Mittel dem sittlichen Zweck immer untergeordnet bleiben muß. Wie es sich ihm unterordnet, wird bei der Erörterung der zweiten und dritten Stufe der Aktivität vollends klar werden.

§ 8.

Zweite Stufe der Aktivität: Wille im engern Sinn.

Deutlich hebt sich nun schon der Wille in eigentlicher Bedeutung vom bloßen Trieb dadurch ab, daß nicht mehr Eines allein unser Streben widerstandslos gefesselt hält, daß wir also nicht mehr unter dem unentrinnbaren Zwange einer einzigen Tendenz stehen oder zu stehen vermeinen, sondern uns vergleichend, abwägend darüber stellen, mit Freiheit entscheiden, annehmen und verwerfen, mithin urteilen; dem Triebe uns nicht mehr blind unterwerfen, sondern uns bewußt sind ihm entgegenhandeln, ja ihn umlenken zu können; nicht mehr uns von ihm die Richtung weisen zu lassen, sondern sie ihm zu diktieren.

So wird klar, wie zwar der Trieb Voraussetzung des Willens, Wille aber darum nicht lediglich Trieb ist. Soll ich

wählen, so fragt es sich nach der Norm, wonach ich mich richte, nach der „Maxime“ meines praktischen Urteils, nach Wahrheit und Falschheit; dann tritt die praktische Besinnung in ihr Recht, ist die Aufgabe gestellt für praktische Erkenntnis; und eine unendliche Entwicklung steht offen.

Daher erschien nicht wenigen und nicht den schlechtesten Philosophen geradezu als Kriterium des Wollens die leitende Einsicht. Völlig richtig, sofern nur nicht außer acht gelassen wird, daß es praktische Einsicht sein muß; daß es nicht auf bloßen Scharf- und Weitblick des Verstandes, sondern auf eine der Einsicht unmittelbar inwohnende Energie ankommt, mit der sie, auch mächtig gegenwirkenden Tendenzen zum Trotz, die Aktivität in die Richtung zu lenken vermag, für die das praktische Urteil entschied. Schon dieses ist ja vom theoretischen scharf unterschieden. Ein Sollen ergiebt sich niemals als einfache logische Folge aus dem erkannten Sein; das Sollen schließt bereits die Tendenz in sich und könnte ohne schon zu Grunde liegende Tendenz gar nicht mit innerer Wahrheit ausgesagt, höchstens nachgesprochen werden ohne wirkliche Ueberzeugung.

Aus welchem Quell nun diese aktive Energie ihre Nahrung zieht, welche mit der praktischen Erkenntnis zugleich die Tatkraft des Wollens erzeugt, das muß dem, der von empirischen Voraussetzungen ausgeht, wohl als die eigentlich entscheidende Frage der Willensbildung erscheinen. Unhaltbar ist jedenfalls die Meinung, daß der Wille nichts sei als der passive Zuschauer, bestenfalls der Prophet eines bestimmten Ergebnisses der augenblicklich wirksamen Triebkräfte, welches Ergebnis genau so ohne sein Zusehn und Prophezeien eintreffen würde. Sondern der Wille hat eine eigene Energie und ist mit dieser an dem Zustandekommen der Willenshandlung beteiligt. Gewiß kann diese Energie nicht aus dem Nichts stammen, noch sich den allgemeinen Gesetzen des Energieaustausches entziehen. Aber daß sie nur der Energie der zuvor vorhandenen Triebe entlehnt sei und zu ihr nichts hinzutue, behauptet man ohne Grund. Sondern sie stammt (würden wir sagen) aus der konzentrativen Tätigkeit, welche die

ganze Eigenheit des Willens dem Triebe gegenüber ausmacht, und aus der allein das Unterscheidende des Willens: die Setzung einer Regel und Unterwerfung der jeweils vorhandenen Triebe unter diese, begreiflich wird. Physiologisch müßte sich dies repräsentieren lassen durch eine bestimmte Arbeitsleistung sehr zentralen Charakters, die eben kraft ihrer unmittelbaren Verbindung mit dem Herde der psychischen Prozesse begreiflich ein mächtiges Gewicht der einzelnen mehr peripherischen Strebung entgegenzuwerfen hat. Darin ist nichts Unmögliches, nichts, was etwa nötigte oder auch nur verführen könnte, den Kausalzusammenhang des physischen Geschehens zu durchbrechen und eine neue Potenz irgendwoher aus dem Nirgendwo (was in sich schon ein Widerspruch ist) herbeizaubern zu wollen. Wohl aber kommt die Eigenheit des Willens auf diese Weise, und, soviel ich sehen kann, nur auf diese, zu ihrem Recht.

Diese Eigenheit also sehen wir vorzüglich im Regelsetzen, welches an sich dem Willen gemein ist mit dem, was im theoretischen Gebiet Begriff und Urteil heißt. Es ist einfach die Tatsache, daß der Wille nicht bloß eine Materie, sondern auch eine Form hat: das Bewußtsein der Regel. Dies ist es, was der Empirismus zum Verschwinden zu bringen ebenso hartnäckig wie aussichtslos bemüht ist. Er will das nicht sehen, obgleich es handgreiflich überall vorliegt; weil es seiner Tendenz widerstreitet, auf das Materiale des Bewußtseins alles zu bauen, im Grunde nur es als wirklich anzuerkennen.

Man kann als das Unterscheidende des Willens in andrer Wendung auch bezeichnen die praktische Objektsetzung. Die Vorstellung d. i. Setzung eines Gegenstands als sein sollend, so verschieden in sonstiger Beziehung von der des seienden Gegenstands, hat doch gleich dieser die Bedeutung, daß sie dem Subjekt und seinem bloß vorfindlichen inneren Zustand, den blinden Vorstellungen, blinden Trieben, die Sache gegenüberstellt als das, wonach jene sich fortan zu richten haben. Wollen heißt, sich für eine Sache einsetzen. Auch der schlechteste Mensch setzt für seine schlechte Sache

sich ein, das heißt, er will; und indem er will, verzichtet er tausendfach auf Lust, nicht bloß in sicherer Erwartung größerer Lust oder zu Vermeidung größerer Unlust. Gerade der entschlossene Verbrecher ist hier eine gute Beweisinstanz. Es mag ursprünglich eine bestimmte Lust gewesen sein, die er sich verschaffen wollte. Aber nachdem sie einmal zum Gegenstand seines Willens gleichsam verhärtet ist, fragt er kaum mehr, ob er die gewollte Lust auch tatsächlich wird genießen können, ob er sie wenigstens nicht durch weit mehr Unlust erkauft. Er steht nicht länger unter dem blinden mechanischen Gesetz der Anziehung der Lust und Abstoßung der Unlust, sondern unter dem eignen Gesetz des Willens. Das Objekt, die Sache hat für ihn fortan eine selbständige Geltung, die gegen den bloßen Lusttrieb sich behauptet. Was ist denn eine solche Sache? Nichts als der Gegenstand des Willens, sofern durch ihn eine gewisse *Einheit der Regel* des Tuns gesetzt ist. Es ist also die eigene Form des Willens, die sich darin über die Materie mächtig erweist.

Dies kennen wir nun schon als die Tatsache der *Willensfreiheit*. Sie besagt zunächst nur die unleugbare Tatsache, daß wir *wählen*, das heißt, daß wir *urteilen*, und nach dem Entscheid des praktischen Urteils unsern Willen bestimmen. Schon im bloßen Urteilen liegt eine Freiheit, sogar im theoretischen. Denn auch in ihm *wählen* wir, nämlich zwischen wahr und falsch. Wir legen von uns aus dem Objekt diese Qualitäten bei, die von keiner gegebenen Existenz entlehnt werden können (alles Urteil über Existenz setzt ja vielmehr sie schon voraus), sondern unserem Bewußtsein ursprünglich gehören und nur ihm etwas bedeuten. Ebenso sagen die praktischen Prädikate, recht und verkehrt, gut und schlecht, nicht irgend eine Naturbeschaffenheit des beurteilten Objekts aus, sondern Merkmale, die ihm allein kraft unseres Urteilens zukommen und allein in diesem eine Bedeutung haben. Indem aber das praktische Urteil diese Prädikate seinem Objekt erteilt, stellt es sich ihm unabhängig, vielmehr beherrschend, gesetzgebend und richtend gegenüber.

Es ist kein Einwand hiergegen, daß das praktische Urteil,

ebenso wie das theoretische, als Tätigkeit einen Energieverbrauch darstellt und als solcher sich den allgemeinen Gesetzen des Energieaustausches fügen muß. Das ist hier gar nicht der Punkt der Frage, wie die Tätigkeit des Urteilens verursacht wird. Es handelt sich überhaupt nicht um das zeitliche Ereignis dieses Urteilens, und was für faktischen Bedingungen dies unterliege, sondern um den Urteilsspruch selbst und was er inhaltlich besagt oder einschließt; und es wird behauptet, daß der Ausspruch: dieser Trieb ist gut oder recht, jener schlecht oder verkehrt, dem Beurteilten eine Qualität beilegt, die gar nicht im Objekt liegt, sondern rein und nur aus dem eignen Gesichtspunkte dieses Urteilens zu verstehen ist.

Schon darin also beweist sich eine gewisse Freiheit des praktischen Urteils dem bloßen Trieb gegenüber. Diese Freiheit reicht aber in der Tat viel weiter. Das gutheißende oder verwerfende Urteil behauptet sich im vollen Gegensatz zur augenblicklichen Trieblage; es behauptet sich als Urteil auch, wenn es nicht stark genug ist, unser wirkliches Tun zu bestimmen. Das ist der Fall, daß wir das Bessere sehen und gutheißen und doch das Verkehrte tun (*video meliora proboque, deteriora sequor*). Aber auch dann liebt es die das Urteil tatsächlich mißachtende Neigung, sich mit scheinbaren Gegengründen zu schmücken; sie fühlt sich also doch im Verteidigungszustand gegen das sie verwerfende Urteil. Wenn aber endlich die Waffen ihrer Sophistik versagen und die zweifellose Klarheit der praktischen Einsicht, jede Ausflucht abschneidend, sich behauptet, so muß die widerstrebende Neigung sich ihr beugen und mit ihr gleichsam kapitulieren.

Daher ist die Meinung des Platonischen Sokrates keineswegs grundlos, daß praktische Einsicht (φρόνησις), wo sie einmal im Menschen zu solcher Klarheit sich durchgearbeitet hat, daß sie durch keine Sophisterei der Neigungen mehr verdunkelt wird, auch notwendig in ihm das Herrschende sei, nicht aber (wie man also damals schon verfocht) von Lust, Unlust, Zorn, Begier, Abneigung, kurz den sinnlichen Trieben gleich einem Sklaven hin und her gezerrt werde. Sie behauptet die Herrschaft (so erklärt es Plato), indem sie die Macht des Scheins

bewältigt, der uns in die Irre treibt und zu fortwährendem Selbstwiderspruch nötigt, und der Seele Ruhe schafft im Verharren bei dem Wahren, d. i. durch Konzentration im Bewußtsein. Darin liegt nichts Unmögliches oder auch nur Schwieriges, nichts was aus dem sonst bekannten Zusammenhang der psychischen Vorgänge herausfiele.

Und so stimmt es vor allem mit den Tatsachen überein. Es ist doch nichts so Unbekanntes oder Unerhörtes, daß dem Menschen, der überhaupt einen Willen hat, die Sache, worin immer er sie sehen mag, mehr gilt als die Person, auch die eigene; daß er der Sache, die er zu der seinigen gemacht hat, sich selbst und seine gegenwärtige oder absehbare Befriedigung ohne Bedenken zum Opfer bringt; nicht indem er seine Persönlichkeit wegwirft, zunichte macht, sondern vielmehr sie mit ganzer Kraft für die Sache einsetzt.

Man braucht dabei gar nicht an heroische Taten zu denken, wie sie von außerordentlichen Menschen in außerordentlicher Lage vollbracht werden. Sehr hervorstechende Beispiele bietet schon der gemeine Soldat, Lokomotivführer, Feuerwehrmann u. s. w. Er wägt im kritischen Augenblick nicht erst ab, was er einsetzt und was er etwa gewinnen kann, wenn er seine Pflicht tut oder wenn nicht. Er riskiert im einzelnen Fall vielleicht nicht einmal Ehrverlust oder Gewissensbisse, wenn er vorzieht nur sich selbst in Sicherheit zu bringen. Dennoch wird man die große Ueberzahl ohne Wanken den Weg der Pflicht gehen sehen; und man glaubt dabei mit allem Recht, gar nichts mehr als seine „Schuldigkeit“ zu tun. Es gehört dazu in der Tat keine Heldennatur, sondern nur das Geringe, daß man ein ehrlicher Kerl, d. h. ein Mensch von leidlich gradwüchsigem Charakter ist. Derselbe Mensch unterliegt vielleicht einer viel weniger ernsten Versuchung, z. B. zu Unwahrheit um vermeinten, geringfügigen Vorteils willen. Es ist, wie mir scheint, ein starker tatsächlicher Irrtum vieler Moralisten, daß dem Menschen das Leben und was es gemeinhin bietet, sonderlich hoch im Preise stände. Auch die andre Meinung irrt augenscheinlich, daß, wenn etwas, allein die Angst vor Ehrverlust oder Gewissenspein über den Lebenstrieb

den Sieg behielte. Es genügt dazu vielmehr das Einzige: der feste Glaube an eine Sache, und sei es die törichtste, ja schlechteste von der Welt. Der gemeine Ehrtrieb ist selbst nur ein Beispiel davon; auch was man gewöhnlich nennt: sich ein Gewissen aus etwas machen, ist nichts viel andres als die oft sehr unbestimmte, schwach begründete Vorstellung von etwas, das man unbedingt tun oder lassen und dagegen auch den lebendigen eigenen Trieb (der vielleicht ganz im Recht ist) bezwingen müsse. Die dabei leitende Einsicht mag einen sehr beschränkten Horizont haben, die Konsequenz nur der Eigensinn eines ersten Irrtums sein, der unfehlbar die ganze, von da ab richtig geführte Rechnung verfälscht; es ist darum noch immer Wille, der auch in diesem Fall seine Macht über den willenlosen Trieb beweist. Mit Sittlichkeit hat das noch wenig zu tun; der bloße Wille ist sittlich so indifferent wie der bloße Trieb, an sich des Bösen so gut fähig wie des Guten.

Daraus folgt aber schon, daß die Erhebung von der Stufe des blinden Triebs zu der des zielsichern Wollens keineswegs notwendig auch die Erhebung zur Höhe des vernünftigen d. i. des sittlichen Wollens bedeutet. Der Wille im eigentlichen Sinne gehorcht zwar, nach Kants richtiger Annahme, jederzeit einer „Maxime", aber die Maxime taugt nicht immer zu einer „allgemeinen Gesetzgebung". Sie behält zunächst ganz den Charakter des Empirischen; der Wille bleibt auf ein bestimmtes empirisches Objekt, einen Gegenstand des Triebs, vorerst ausschließlich gerichtet. Darum fehlt ihm zwar nicht das Moment der Form. Wir erkannten es in der bewußt festgehaltenen Einheit der Bewußtseinsrichtung, ohne die die bewußte Setzung eines Objekts als eines Seinsollenden nicht möglich wäre. Sogar die unbedingte Setzung schlummert darin, wenngleich irrtümlich ein Empirisches als unbedingtes Ziel aufgestellt wird. So beweist der empirische Forscher, wenn er auch darin irrt, daß er ein bloß empirisches Gesetz für ein unbedingtes nimmt, doch selbst in diesem Irrtum, daß es das Unbedingte ist, das seine Forschung schließlich sucht und meint. Aber in der bewußten Erhebung zum

Standpunkte des Unbedingten, nämlich unbedingt Gesetzlichen, tritt erst die Eigentümlichkeit der praktischen Objektsetzung unvermischt zutage. Sie muß also, als letzte und höchste Stufe der Aktivität, von der des bloßen Willens unterschieden werden. Wir zeichnen sie aus durch die nähere Bestimmung des Willens zum reinen oder Vernunftwillen.

§ 9.

Dritte Stufe der Aktivität: Vernunftwille.

Schon der Name, den wir der dritten Stufe der Aktivität geben, will andeuten, daß diese die zweite, den Willen, ebenso in sich schließt, wie der Wille den Trieb. Das Verhältnis der drei Stufen ist dieses: Trieb bezeichnet nur das Vorhandensein einer Tendenz überhaupt, d. h. Richtung der Aktivität auf irgend ein Ziel, ohne Bewußtsein einer streng festzuhaltenden, jede Ausweichung verbietenden Einheit der Richtung; auf der Stufe des Willens tritt dies Bewußtsein hinzu, es fehlt aber noch die Einsicht, daß, wie wir früher sagten, jede Richtung ins Unendliche weist, es fehlt die Messung des einzelnen, empirischen Wollens an dem nicht mehr empirischen Ziel des unbedingt Seinsollenden; die dritte Stufe fügt noch dies hinzu; die Beziehung aufs empirische Objekt bleibt zwar, aber das Bewußtsein des Wollenden haftet nicht mehr an diesem, sondern erhebt sich darüber zum schlechthin übergeordneten Standpunkt des unbedingt Gesetzlichen. Das empirische Objekt wird mit ausdrücklichem Bewußtsein nur bedingt gewollt, d. h. um eines ferneren und ferneren Zweckes willen, der, solange er noch im Bereiche der Erfahrung liegt, wieder nur bedingt gewollt, zuletzt aber aufs Unbedingte, als das wahre, obgleich unendlich ferne Ziel bezogen wird. Praktische Vernunft ist also an sich nicht empirisch, wohl aber findet sie Anwendung aufs empirische Wollen, und hat abgesehen von dieser Anwendung keine Bedeutung, außer als Abstraktion zum Behufe der bloßen Theorie. Es ist der Gewinn unsrer vorausgeschickten Betrachtungen, daß diese Anwendung, in der man so große

Schwierigkeiten gesucht hat, jetzt kaum mehr einer besonderen Erklärung bedarf.

Für den Vernunftwillen ist also in der Tat, so wie Kant wollte, das reine Formgesetz des Willens maßgebend. Da dieses über alles Empirische hinausgeht, so kann sich der Vernunftwille freilich niemals empirisch beweisen, auch nicht durch eben die Tat, in der er sich auszuprägen sucht und scheinbar empirische Gestalt annimmt. Wir beurteilen allerdings die Gesinnung nach der Handlung, wissen aber sehr wohl, daß diese nur ein unsicherer Zeuge derselben ist. Nur der Blick des Selbstbewußtseins *ist* unendlich, d. h. durch keine endliche Schranke schlechthin eingeschränkt. Vor dem Forum des eigenen Bewußtseins aber erweist sich das Vernunftgesetz mächtig, ja unbedingt herrschend in dem unerbittlichen *Gericht* über unser empirisches Tun. Ob es je die Kraft hat unser tatsächliches Wollen ganz in die Richtung zu zwingen, die es ihm vorschreibt, mag nicht bloß Andern, sondern am allermeisten uns selbst zweifelhaft bleiben; empirisch beweisen läßt es sich, wie gesagt, niemals; so bleibt ihm dennoch *die* praktische Wirkung, daß nach seinem Ausspruch das, was wir taten, unbedingt hat sein sollen oder nicht sein sollen, daß es recht war oder verkehrt, gut oder schlimm, daß ich selbst vor mir selber, mein empirisches Subjekt vor der „bessern Person“ in mir, wie Kant sagte, bestehen kann oder nicht. Ich denke aber, daß das eine mächtige praktische Wirkung ist.

Wie nun die Erhebung des Willens zum Standpunkt des Vernunftgesetzes überhaupt möglich sei, ist jetzt keine für uns etwa bedrohliche Frage mehr. Diese Möglichkeit ist nicht schwerer zu begreifen als die Möglichkeit des Urteilens nach theoretischen Grundsätzen wie etwa dem Satze des Widerspruchs. Dieser stellt für das Denken, wie der praktische Grundsatz für das Wollen, eine letzte, unbedingte Bedingung auf: Was sich widerspricht, kann schlechterdings nicht *sein*; was sich nicht unter ein einstimmiges Gesetz des Wollens fügt, kann nicht *sein sollen*. Ist die Bedingtheit unseres empirischen Denkens kein Hindernis, den ersten Satz als bedingungslos gültigen zu

denken und in dieser Geltung als Richtschnur der Wahrheit an unser stets bedingtes Denken über das, was sei, anzulegen, so ist auch nicht die Bedingtheit unseres empirischen Strebens ein Hindernis, als bedingungslose Bedingung der Richtigkeit, der Bestandhaftigkeit des Strebens zu denken, daß es in sich und mit anderem anerkanntem Streben nicht in Widerstreit stehe, und diese Bedingung als kritischen Maßstab an jedes empirische Streben anzulegen. Die „Freiheit" dieser Kritik ist keine andre, als die wir in der Form des Willens überhaupt anerkannt haben. Die Herrschaft der Form über die Materie des Wollens erreicht darin erst ihre volle Konsequenz, daß das praktische Urteil bei keinem empirischen Ziel als letztem stehen bleibt: eben weil jedes empirische Ziel nur ein bedingtes, nie ein absolut letztes ist. Damit ist aber schon gesagt, daß nichts andres als das reine Formgesetz des Wollens, das Gesetz der durchgängigen Einstimmigkeit, der absoluten Richtungseinheit des Wollens, zum Máßstab des praktischen Urteils endgültig dienen kann. Warum dieser Maßstab gilt, hat so wenig Sinn zu fragen wie, warum der Satz des Widerspruchs gilt. Es giebt überhaupt keine Begründung, überhaupt kein Urteilen mehr, wenn nicht dieser letzte Maßstab gilt; es ist widersinnig, eine Begründung zu fordern für einen Satz, der selbst die Voraussetzung jeder Begründung ist. Nur im Stufengang der Entwicklung des Denkens ist die Besinnung auf dies tatsächlich Erste vielmehr das Letzte, was erreicht wird. So liegt die Forderung der Einstimmigkeit, und zwar als absolute, allem praktischen Urteilen, also, da jedes bestimmte Streben gewissermaßen ein Urteilen ist, allem bestimmten Streben schon zu Grunde, wenngleich ohne Bewußtsein. Auf der Stufe des eigentlichen Wollens ist auch schon eine Einheit des Strebens bewußt, aber nur als Einheit dieses Strebens, nicht des Strebens in seiner Ganzheit. Doch gäbe es auch keine besondere Einheit, kein bestimmtes Objekt des Wollens ohne das Formgesetz der Einheit überhaupt. Was auf der dritten Stufe hinzukommt, ist nur das ausdrückliche Bewußtsein dieses formalen Gesetzes, welches seine notwendige Ueberordnung über jedes besondere Streben nicht nur, sondern

auch über jede besondere Einheit des Strebens zur notwendigen Folge hat.

Woher kommt nun dem Vernunftwillen diese Obmacht, die ihm erlaubt, auch unser bestes empirisches Tun für unzureichend zu erklären; von unsrem empirischen Wollen zu verlangen, daß es bei keinem empirischen Ziel jemals verharre?

Unsern Voraussetzungen entsprechend werden wir antworten müssen: diese Gewalt kommt der Vernunft einzig und allein aus der Einheit, in der sie gleichsam das ganze praktische Vermögen in seinem letzten Grunde, im Selbstbewußtsein, zusammenfaßt. Wie Wille konzentrierter Trieb, so ist Vernunftwille höchste Konzentration des praktischen Vermögens überhaupt; und diese Konzentration ist die Wurzel seiner Kraft. Es ist die Selbsterhaltung des Strebens, die darin, als letztes Maß der Richtigkeit des Strebens, uns bewußt wird.

Für die Erziehung freilich ist damit noch keine letzte Antwort gegeben, sondern erst die Frage in bestimmterer Form gestellt. Vergebens würde man vom Schwächling fordern, daß er „sich konzentriere" oder, wie unsere Sprache es gut bezeichnet, „sich zusammennehme". Genau das ist ja seine Schwäche, daß er das nicht kann. Vielmehr, wie diese Forderung offenbar die höchste ist, so werden auch die größten Voraussetzungen dazu gehören; diese haben wir jetzt zu untersuchen. Es fragt sich also: gegeben Trieb und Wille, auf welchem Wege gestaltet sich daraus Vernunftwille?

Zum sicheren Ausgangspunkt dient uns hier die bereits gewonnene Einsicht, daß die Gestaltung der Willenswelt unter Leitung des Vernunftgesetzes in genauer Verknüpfung stehen muß mit der Gestaltung der empirischen Objektwelt unter Leitung des Erfahrungsgesetzes. Auf der untersten Stufe der Entwicklung ist beides kaum von einander zu scheiden; weiterhin tritt eine gewisse Differenzierung zwar ein, aber die Wechselbeziehung dauert fort, und diese Beziehung ist, bis zu den höchsten Stufen hinauf, mehr als bloße Analogie.

Die drei Stufen: Trieb, Wille, Vernunftwille, entsprechen

auf praktischem Gebiet genau drei Stufen der empirischen Vorstellung: erstens Vorstellung schlechtweg, die zwar ihren Gegenstand hat, aber noch nicht das Bewußtsein gegenständlicher Geltung einschließt; zweitens bewußt objektivierte Vorstellung, doch ohne radikale Begründung in den Grundgesetzen der Erkenntnis; drittens prinzipiell und methodisch begründete, also wissenschaftliche Objektvorstellung, empirische Objekterkenntnis. Die fortschreitende Konzentration des Bewußtseins, die zugleich Erweiterung des Horizonts bedeutet, regiert dort wie hier den Fortschritt. Wie sich Vorstellung durch Vorstellung entwickelt, die Vorstellungen auf dem sich stetig erweiternden Blickfeld des Bewußtseins einander begegnen, in Widerstreit geraten, Ausgleich suchen müssen, und sich so zu immer tieferer, umfassenderer Einheit durchbilden, so begegnen sich auf dem Felde des praktischen Bewußtseins Tendenz und Tendenz; mit steigender Höhe des Bewußtseins vertragen sich weniger und weniger die in der Richtung nicht übereinstimmenden, also auch nicht sich gegenseitig fördernden Tendenzen, die anfangs, indem jede nur mehr für sich zur Geltung kam, streitlos neben einander hergehen konnten. Treffen sie aber erst auf einander, so muß ein Ausgleich gesucht werden; und jeder gefundene Ausgleich ist ein neuer Sieg der Bewußtseinseinheit, festigt die Tendenz zur Einheit überhaupt, erhöht die Energie dieser Tendenz für jeden folgenden Zusammenstoß. Und so entspricht sich auch das letzte Ergebnis der Entwicklung dort und hier: so wie im Fortgang der Erfahrung jede Antwort neue Fragen hervortreibt, jede gefundene Lösung neue Aufgaben stellt, bis die Erwartung letztgültiger Erklärungen grundsätzlich preisgegeben, der Fortschritt der theoretischen Erkenntnis als notwendig unendlich, in dieser Unendlichkeit aber streng gesetzmäßig erkannt wird, so ist das Endergebnis der praktischen „Erfahrung" die Einsicht in die Unendlichkeit der Aufgabe der praktischen Erkenntnis, die völlige Zerstörung des anfänglichen naiven Glaubens an ein empirisch erreichbares letztes Ziel, zugleich mit dem sicheren Bewußtsein eines möglichen Fortschritts von fester Richtung nach einem ewigen Ziele hin.

Nun aber wissen wir schon, daß diese durchgängige Analogie eine wurzelhafte Einheit des theoretischen und praktischen Bewußtseins zur Voraussetzung hat. Die Stufen der Aktivität gehen denen der Erkenntnis nicht bloß parallel, es findet nicht bloß derselbe Einteilungsgrund beiderseits Anwendung, sondern auf jeder der drei Stufen beweist sich die völlige Einheit des theoretischen und praktischen Bewußtseins. Auf der Stufe der Sinnlichkeit sind unmittelbar eins die Hingabe an die Wahrnehmung und die Hingabe an den Trieb; die Tätigkeit des Wahrnehmens selbst ist durchweg zugleich Triebbetätigung. Ebenso ist Denken zugleich Willensarbeit; und wenn wir den Willen geradezu definierten als Objektsetzung oder Setzung der Regel, so ist ja dies, nach theoretischer Seite, notwendig Denken; Bewußtsein einer Regel ist Denken. Und so giebt es überhaupt keinen Bestandteil der Aktivität, der sich nicht in einem entsprechenden Bestandteil der Erkenntnis ausdrückt. Daher ist es auch dasselbe, was die Richtigkeit des Denkens und was die Richtigkeit des Wollens zuletzt begründet: nicht die Regel bloß, sondern die Regel der Regel, die unbedingte Forderung der Gesetzlichkeit überhaupt, die über jede besondere, empirische Regel sich erhebt und sie in die Schranke bloß bedingter Gültigkeit zurückweist. Ist das Ziel die Einheit des Selbstbewußtseins, so kann es ja nicht zwei Einheiten des Selbstbewußtseins geben, eine theoretische und eine praktische, sondern es lassen sich allenfalls zwei Seiten unterscheiden an einer und derselben letzten, zentralen Einheit, zu der alles zusammenstrebt.

Diese letzte wurzelhafte Einheit aber muß wohl am entscheidendsten. da sich erweisen, wo die Tendenz zur Einheit in der Entwicklung des gesamten aktiven Vermögens so weit herrschend geworden ist, daß auf den Ausbau einer Welt der Zwecke mit Bewußtsein hingearbeitet wird. Der Naturboden der Entwicklung menschlichen Wollens kann gerade dann keinen Augenblick mehr verkannt werden. Dadurch wird der Wille nicht etwa auf eine tiefere Stufe herabgesetzt, materialisiert, vielmehr umgekehrt das ganze Gebiet der Erfahrung, die Natur, zugleich in das

Blickfeld des praktischen Bewußtseins, der Idee gerückt, d. i. idealisiert.

Das ist die große Bedeutung der Technik, deren Begriff, wie nach Sokrates*) nicht wieder hätte vergessen werden sollen, in eine konkrete Ethik unerläßlich hineingehört. Ist die Technik einerseits, als Anwendung von Naturkräften auf naturgegebenen Stoff, zweifellos rein theoretisch, nämlich naturwissenschaftlich zu begründen, so stellt sie nicht minder wesentlich andrerseits die Naturkraft in den Dienst menschlicher Zwecke. Kein menschlicher Zweck aber kann außer Beziehung bleiben zu dem höchsten menschlichen Zweck: dem Menschen selbst, oder der Menschenbildung; und diese ist, dem regierenden Prinzip nach, Willensbildung. Zielt nun schließlich alle Theorie auf Technik, so ist klar, wie alles theoretische Bewußtsein ausnahmslos zugleich eine Beziehung aufs praktische gewinnen und sich ihm schließlich unterordnen muß. Umgekehrt bleibt das praktische Bewußtsein aufs theoretische seinem ganzen Stoff nach angewiesen; seine Entwicklung, die fortschreitende Durchdringung des Stoffs mit der Form des praktischen Bewußtseins ist durchaus gebunden an die Entwicklung des theoretischen Bewußtseins, da ja dieses allein ihr den Stoff bietet. Die Grenze zwischen beiden wird aber dabei nicht verwischt; bloße theoretische Erkenntnis ist noch nicht Wille, giebt auch nicht den Willensinhalt; aber der Erkennende ist zugleich der Wollende; er vermöchte nicht Erkenntnis zu entwickeln als indem er Willen entwickelt und umgekehrt. Es ist hier eine unauflösliche, innerlich oder, wie früher gesagt, zentral begründete Einheit anzuerkennen, wo mit Unrecht eine starre Dualität angenommen wird.

Daher vermag durch die Vermittlung der Technik alles, was irgend Gegenstand theoretischer Erkenntnis ist, zugleich praktischer Gegenstand zu werden. Den physikalisch-chemischen Wissenschaften entspricht eine physikalisch-chemische,

---

*) Vergl. des Verf. Darstellung, Philos. Monatsh. Bd. XXX S. 356 ff.; Platos Ideenlehre, S. 6 ff.

den biologischen eine biologische, den anthropologischen insbesondere eine anthropologische, den soziologischen eine soziologische Technik (S. 38). Hängen nun jene Wissenschaften alle zusammen in der einen Naturwissenschaft (im weitesten Verstande, sofern auch das menschliche Leben, selbst das menschliche Gemeinschaftsleben, nach einer Seite Natur ist, d. h. dem Kausalgesetz untersteht), so ist klar, wie damit die ganze Natur, sofern erkannt, zugleich zum praktischen Gegenstand wird. Das ist in der Ethik bisher nicht ausreichend gewürdigt worden. Man hat fast stets so gesprochen, als sei Materie des sittlichen Wollens nur das Triebleben des Individuums, allenfalls das soziale Triebleben; statt daß man geradezu sagen sollte: Materie des sittlichen Willens ist die Natur, wenngleich die Natur als Gegenstand menschlichen Bewußtseins, und damit freilich in Beziehung zum menschlichen (individualen wie sozialen) Triebleben. Nach der sittlichen Idee, will dies sagen, ordnen sich nicht nur die menschlichen Triebe, sondern ordnet sich all unser auf irgend ein Objekt gerichtetes Tun, mithin unser ganzes Wirken in der Welt, d. h. in der Natur, deren Erkenntnis eingeschlossen. Anders ist zu einer wirklich konkreten Ethik nicht zu gelangen. Die einzelnen Zwecke erscheinen sonst nur aus der Erfahrung aufgegriffen, nicht in innerer Notwendigkeit zusammenhängend und ineinandergreifend; Ethik erreicht nicht die volle Selbständigkeit ihrer Begründung, deren sie fähig und bedürftig ist. In der Platonischen Ethik war diese engste Zurückbeziehung auf die theoretische Erkenntnis durch Vermittlung der Technik bereits angebahnt; die spätere Ethik hat das meist vernachlässigt, die idealistische wie die empiristische. Jene sah wohl die Aufgabe der Technik tief unter der der Sittlichkeit; diese erhob sich nicht einmal bis zu dem Grade der Anerkennung des Gesetzes, der im Begriff der Technik schon liegt. Wir werden diese in nächste Beziehung setzen dürfen zur mittleren Stufe der Aktivität, der des Willens oder der praktischen Regelsetzung. Denn technisch verfahren heißt nach einer Regel verfahren, und zwar einer empirischen, also notwendig aus Naturerkenntnis zu schöpfenden. Ist nun

Regel überhaupt die Voraussetzung der Vernunftregel, so wird damit notwendig die Technik zur Vorstufe der Sittlichkeit.

Dies bestätigt sich auch allenthalben in der Erfahrung. Die Heroen des Willens, sofern sie unter der Stufe der Sittlichkeit blieben, waren allzeit nur gewaltige Techniker, und die Macht der Technik, die Virtuosität z. B. der öffentlichen Gewaltübung, wurde ihnen dann leicht zum Verführer. So sind vielleicht die ernstesten sittlichen Schäden des heutigen sozialen Lebens Folgen einer großartig entwickelten, doch ethisch rücksichtslosen sozialen Technik. Zum Glück liegt in eben dem, was das Uebel verschuldet, auch die Möglichkeit der Heilung: nur eine in den Dienst des Sittlichen gestellte gewaltige Technik der menschlichen Arbeit, eine Technik, die das Ganze der Bedingungen menschlicher Arbeit, von den letzten, physikalisch-chemischen Grundlagen an durchs Biologische und Anthropologische bis hinauf zum Soziologischen, in einer großen Einheit zusammenfaßt, wird imstande sein, die Wunden, welche die einseitige Entfaltung der Technik der Menschheit geschlagen hat, auch wieder zu heilen. Hat man richtig gefordert, daß der Mensch die Maschine beherrschen sollte, statt die Maschine den Menschen, so gilt das Gleiche in der Erweiterung auf alle Technik.

So viel hängt daran, daß man die Beziehung des Technischen zum Sittlichen richtig erfaßt. Sittlichkeit vermag nicht anders konkret zu werden als durch Technik. Allerdings ist in ihr ebenso die Unsittlichkeit konkret. Es kann ja der konkrete Zustand des Menschen stets nur einen bestimmten Grad der Annäherung an Sittlichkeit darstellen, er wird also stets ein gewisses Maß des Nichtsittlichen enthalten. Aber das Arbeitsfeld für Sittlichkeit bleibt das Feld der Technik.

Durch solche Vorblicke, die in der weiteren Untersuchung ihre Erfüllung finden werden, mag nun schon etwas greifbarer geworden sein, was hier nur als allgemeiner Satz aufzustellen war, nämlich: es müsse zwischen den beiden äußersten Enden, dem Stoff und der Form des Willens, eine ursprüngliche Beziehung der Art walten, daß sich, je klarer das Form-

gesetz des Willens zum Bewußtsein kommt, desto sicherer und vollständiger aller Stoff der Erfahrung ihm unterordnet.

Aber selbst hiermit ist unsere Frage erst zu einem Teil aufgelöst. Es erfordert jetzt noch eine besondere Betrachtung, wie denn dieser tiefste Quell der Willensbildung sich erschließt; wie das Selbstbewußtsein im Menschen, und zwar als praktisches, nicht bloß theoretisches, erwacht und zu sicherer Herrschaft gelangt.

Es mag im ersten Augenblick paradox erscheinen, bestätigt sich aber bei näherer Untersuchung je mehr und mehr: daß sich ein Selbstbewußtsein im Menschen nur entwickelt im Wechselverhältnis von Bewußtsein und Bewußtsein; folglich nur in und mit der Entwicklung der Beziehungen, die aus dem empirischen Bewußtsein des einzelnen Subjekts hinaus zur Gemeinschaft hinüberreichen.

Damit scheint ein ganz neuer Faktor in die Rechnung eingeführt, ja ein neuer Grundbegriff aufgestellt zu werden. Es wird sich fragen, wie dieser mit den bisher nachgewiesenen Voraussetzungen zur Theorie der Willenserziehung innerlich zusammenhängt; woraus zugleich sich ergeben muß, ob sein Einfluß sich etwa bloß auf diese höchste Stufe des Willens erstreckt, oder schon von der untersten Stufe des Trieblebens an wirksam ist.

Jedenfalls besteht zwischen den Begriffen Gemeinschaft und Erziehung ein nicht bloß äußeres Verhältnis. Scheint es doch, daß Erziehung, so weit sie nicht bloß Selbsterziehung ist, in dem Elemente der Gemeinschaft ganz und gar lebt; daß sie auf der Gemeinschaft, mindestens der des einzelnen Erziehers und Zöglings, schon ihrem Begriff nach beruht. Und nicht minder sicher ist das Ziel der Erziehung, jedenfalls eins ihrer wichtigsten Ziele, die Tauglichkeit nicht nur zum Leben in der Gemeinschaft, sondern zur eigenen Teilnahme am Aufbau einer menschlichen Gemeinschaft. Die Untersuchung dieser wichtigen Beziehungen soll unsere Grundlegung zum Abschluß bringen.

§ 10.

Erziehung und Gemeinschaft. Sozialpädagogik.

Der Mensch wird zum Menschen allein durch menschliche Gemeinschaft. Um sich davon auf kürzestem Wege zu überzeugen, vergegenwärtige man sich, was wohl aus ihm würde, wenn er außer allem Einfluß menschlicher Gemeinschaft aufwüchse. Es ist gewiß, daß er dann zum Tier herabsinken, daß wenigstens die eigentümlich menschliche Anlage sich nur äußerst dürftig, nicht über die Stufe einer ausgebildeteren Sinnlichkeit hinaus in ihm entwickeln würde.

Aber der Mensch wächst nun nicht vereinzelt auf, auch nicht bloß der eine neben dem andern unter ungefähr gleichen Bedingungen, sondern jeder zugleich unter vielseitigem Einfluß andrer und in beständiger Rückwirkung auf solchen Einfluß. Der einzelne Mensch ist eigentlich nur eine Abstraktion, gleich dem Atom des Physikers. Der Mensch, hinsichtlich alles dessen, was ihn zum Menschen macht, ist nicht erst als Einzelner da, um dann auch mit Andern in Gemeinschaft zu treten, sondern er ist ohne diese Gemeinschaft gar nicht Mensch.

So wie die Sozialwissenschaft das vergaß, wenn sie die Gesellschaft aus einer bloß äußeren Verbindung zuvor isoliert gedachter Einzelner zu erklären unternahm; wie die Ethik es übersah, so oft sie aus dem Egoismus, als, wenn nicht überhaupt einzigem, doch einzig ursprünglichem und selbstverständlichem Trieb im Menschen, dessen sittliches Leben und Denken durch irgend eine Entwicklung hervorgehen ließ; so muß auch die Erziehungslehre in wichtigen Hinsichten ihre Aufgabe verfehlen, wenn sie nicht als Grundsatz erkennt und an die Spitze stellt, daß Erziehung ohne Gemeinschaft überhaupt nicht bestände. Selbst ohne das Bedürfnis einer tieferen Ableitung dieses zwingenden Verhältnisses beider Begriffe hätte die Frage als eine der ersten in der Pädagogik aufgeworfen werden müssen: wie unter dieser nun einmal grundwesentlichen Voraussetzung des Lebens in menschlicher Gemeinschaft die Bil-

dung des Menschen, insbesondere des menschlichen Willens, sich gestalten müsse. Hier aber ist es um eine reine Ableitung der fundamentalen Begriffe der Willenserziehung zu tun. Daher müssen wir nach der letzten Begründung dieses tatsächlich unzweifelhaft bestehenden Verhältnisses zwischen Erziehung und Gemeinschaft fragen.

Nicht als wäre nach tief verborgenen metaphysischen Gründen dafür zu forschen, daß überhaupt eine Vielheit bewußter Existenzen, und unter diesen ein Verkehr stattfindet; eine Frage, die vom kritischen Wege unsrer Untersuchung weit abliegt und überhaupt kaum eine Aussicht einer wissenschaftlichen Beantwortung bietet. Nicht nach Existenzgründen der Gemeinschaft, sondern danach forschen wir, was sie dem Bewußtsein inhaltlich bedeute.

Dem Individualbewußtsein als solchem ist Einzigkeit, Sonderung von jedem andern wesentlich; es kann niemals in ein andres gleichsam hinüberreichen oder auf irgend eine Weise mit ihm eins werden. Aber, wer darauf ausschließlich den Blick geheftet hielte, würde nicht nur zum ethischen Egoismus, sondern notwendig zum theoretischen Solipsismus kommen. Nun aber handelt es sich um das Bewußtsein seinem *Inhalt* und der *ihn erzeugenden Gesetzlichkeit* nach. Diese ist von Haus aus für alle eine und dieselbe. Folglich giebt es keinen reinen, d. i. gesetzmässig erzeugten Inhalt des Bewußtseins, der des Einzelnen ausschließendes Eigentum wäre. Also: aller echte Bildungsinhalt ist an sich Gemeingut. Es ist ein gründlicher Irrtum, man möchte es eine Art Sinnestäuschung nennen, wenn man irgend einen geistigen Besitz sich als ausschließliches Eigentum zurechnet. Der egozentrische Standpunkt der Kosmologie, welcher die unendlichen Welten um den Beschauer sich drehen läßt, der seinen zufälligen Standort zur absoluten Grundlage seines Urteils macht, ist nicht naiver oder irrtümlicher als jener egozentrische Standpunkt der Bildung, der heute von so Manchem als tiefe und wohl gar neue Philosophie angestaunt wird. So sicher der äußere Kosmos in seinem Aufbau und dem Wechsel seiner Erscheinungen einem Gesetze folgt, das nach keinem zufälligen

Standpunkt des Beobachters fragt, so sicher unterliegt der Aufbau und die aufsteigende Entwicklung der inneren Welten der Erkenntnis, der Sittlichkeit und selbst der Kunstgestaltung Gesetzen, die unterschiedslos dieselben für alle sind. Und wenn es je ein eigener Ausschnitt aus diesen Welten ist, der dem Einzelnen sichtbar wird, so besteht die Eigenheit seiner individuellen Ansicht, analog der Eigenheit des Bildes, das ein jeder seinem Standort gemäß vom Universum erhält, nur in einer Einschränkung des unermeßlichen Inhalts der menschlichen Bildung, der, an sich derselbe, für alle zur Aneignung gleichsam bereit steht, und auf den alle solche „zufälligen Ansichten" sich wesentlich und unerläßlich zurückbeziehen. Ueber diese Beziehung hinwegsehen heißt sich bornieren; sie erkennen und zur Höhe dieser Gemeinschaft des geistigen Inhalts sich bewußt erheben heißt sein Selbst erweitern und ihm den höchsten für Menschen erreichbaren Wert zuteilen. Es ist nötig diese halb vergessenen Wahrheiten mit Nachdruck wieder zu betonen, in einer Zeit, da so viele geneigt scheinen, sie besinnungslos den Paradoxen eines Modeschriftstellers zu opfern, den als Philosophen anzuerkennen eine harte Zumutung ist, nachdem er die unbedingte Voraussetzung jedes Philosophierens, den Selbstwert der Wahrheit, in nicht zweideutigen Aussprüchen verneint hat.

Erhebung zur Gemeinschaft ist Erweiterung des Selbst. Die Spontaneität, die echte Individualität der Bildung streitet damit überhaupt nicht. Sie ist die Errungenschaft von Sokrates, Plato und Kant, eben den Männern, über die die Zeitphrase des Individualismus sich am hochmütigsten hinwegsetzt. Die Gesetzlichkeiten der Gestaltung alles Inhalts unsres Bewußtseins und also unsrer Bildung sind Gesetzlichkeiten des Bewußtseins selbst: das ist der Individualismus echter Bedeutung. Aber dieser schließt die Gemeinschaft nicht aus, sondern führt zwingend zu ihr hin. Dagegen heißt es die wahre Individualität verkürzen und nicht sie befreien, wenn man ihr diese Beziehung zur Gemeinschaft nimmt. Es ist, wie wenn ich die Freude, aus meinem Fenster ins Weite hinauszublicken, vertauschen sollte gegen den Stolz der Ein-

bildung, das alles, was ich draußen zu sehen vermeinte, seien in Wahrheit Gemälde an den Wänden meines Zimmers.

Der letzte Grund dieser Bedeutung der Gemeinschaft aber ergiebt sich auf geradem Wege aus unsern ersten Voraussetzungen. Kontinuität ist das Urgesetz des Bewußtseins; dasselbe bewährt sich auch im Wechselverhältnis Mehrerer. Bewußtsein und Bewußtsein schließen sich nicht aus, sondern schließen sich vielmehr zusammen kraft der dem Bewußtsein als solchem eigenen Tendenz zur Einheit, nämlich zur Einheit der Idee.

Wie es überhaupt die Funktion des Bewußtseins ist, Einheit zu stiften; wie irgend welcher empirische Stoff, sobald er wahrhaft vom Bewußtsein aufgenommen und durchdrungen wird, mit allem dem Bewußtsein gegenwärtigen oder erreichbaren Inhalt Zusammenhang, Verknüpfung in einer Einheit suchen muß; wie allemal die niederen, weniger umfassenden Einheiten, deren jede gleichsam ihren eignen Mittelpunkt hat, unter höheren und höheren Vereinigungspunkten sich wiederum zusammenfassen, und so eine allgemeine Tendenz entsteht auf eine letzte, allbefassende Einheit; so muß dies nämliche Gesetz sich bewähren gleichsam im Zusammentreffen zweier individuell verschiedenen geistigen Welten, d. i. in jeglichem geistigen Verkehr. Denn diese unterschiedlichen Welten bauen sich aus gleichem Stoff und nach denselben Formgesetzen, vermöge derselben Grundkraft der Vereinigung, der „Synthesis des Mannigfaltigen“ auf. Es mag nun die eine ausgebildeter, weiter ausgedehnt und wiederum konzentrischer geeint sein, als die andre, oder in bestimmten Richtungen ausgebildeter, in andern weniger u. s. f.; weil aber doch die Grundkraft der Gestaltung in allen dieselbe, in der unbegrenzten Anwendung auf andre und andre Gebiete immer gleichartig und in der Wurzel zusammenhängend ist, so bleibt keine dieser verschiedenen Welten gegen die andre verschlossen, sondern vermögen sie wie in eine einzige zusammenzugehen; so können ihre Zentren oder Vereinigungspunkte, die untergeordneten und die übergeordneten bis zu den höchsten hinauf, gleichsam zur Deckung gebracht werden; so kann, was im Einen nur

begonnen oder nur überhaupt angelegt war, dadurch, daß er es im Andern vollendet erblickt, auch in ihm sich vollenden; so kann, mit einem Wort, wirkliche Bildung, d. i. spontan gestaltende Bewußtseinstätigkeit und nicht bloß toter Stoff sich mitteilen; wie nur selbständiges Leben wiederum Leben erzeugt.

Und also folgt aus der Gemeinsamkeit des Bildungsinhalts zugleich die Möglichkeit einer Gemeinschaft der allen Inhalt gestaltenden, mithin aller bildenden Tätigkeit. Nur deshalb ist zuletzt der sich gestaltende Inhalt derselbe, weil die gestaltende Tätigkeit, weil die Gesetzmäßigkeit der Gestaltung für alle dieselbe ist. Und also muß sich die Gemeinschaft gerade auf das Formale dieser gestaltenden Tätigkeit erstrecken. Ja, gerade die selbsttätige Gestaltung des Inhalts in Denken und Gesinnung, die uns im Andern entgegentritt, ergreift unmittelbar das eigene Bewußtsein und setzt die eigene Selbsttätigkeit in Bewegung. Wer je vom Andern gelernt hat, wem je etwas klar wurde, indem er sehen lernte mit demselben Blick, mit dem zuvor der Andre sah und zu dem er ihn gleichsam hinaufzuheben wußte, dem muß dieser Sinn der bildenden Gemeinschaft klar sein, und er muß erkennen, wie alle Lehre, alle Erziehung, alle Bildung des Intellekts wie des Willens gänzlich hierauf beruht. Hier ist nicht die Rede von einem Einpflanzen von außen und andrerseits passiver Entgegennahme. Die intensivste Förderung durch den Andern bedeutet vielmehr zugleich intensivste Selbsttätigkeit und umgekehrt. Der Empfangende sogar wird durch die Lebendigkeit seiner Empfängnis auch wieder zum Anregenden, also Gebenden; das Geheimnis, daß wir durch Lehren lernen, durch Erziehen auch selber erzogen werden. Vielmehr wenn es nicht diese Gemeinschaft von Bewußtsein und Bewußtsein gäbe, so bliebe allein übrig, daß der Eine dem Andern den toten Stoff zuschöbe und es ihm überließe, ob und wie er ihn verarbeitete. Dann freilich würde das Lehren und Lernen notwendig zu dem verächtlichen mechanischen Treiben, zu dem nur beiderseitige Geistesträgheit es leider oft werden läßt.

Doch ist es noch nicht genug gesagt, daß das Lernen geschieht in einem Wechselverhältnis peripherischer Aufnahme und zentral vertiefender Verarbeitung eines dargereichten Stoffs. Denn zuletzt giebt es keinen dargereichten Stoff; in Form und Gesetz muß alles sich auflösen, was eigentlich ein Inhalt des Bewußtseins sein soll. Es ist hier nur ein Unterschied des Grades, von dem noch unfreien Verhalten zum Gegenstande, in welchem dessen Abhängigkeit vom Formgesetz des Bewußtseins bloß nicht erkannt wird, bis zur Freiheit dieser Erkenntnis und damit vollen geistigen Beherrschung des Inhalts. Der Bann der sinnlichen Tatsache, der sinnlichen Lust und Unlust, des sinnlichen Begehrens besteht nur so lange, als man an ihn glaubt; er weicht der Freiheit des Bewußtseins, das sich über ihn erhebt, indem es auf die Abhängigkeit des vermeintlich Gegebenen der Sinnlichkeit vom Gesetz des Geistes sich besinnt.

Und auf diesen ganzen Stufengang der Befreiung des Bewußtseins erstreckt sich nun jener Einfluß der Gemeinschaft. Er erstreckt sich selbst bis auf die sinnliche Wahrnehmung. Selbst eine menschliche Wahrnehmung würde sich im Menschen nicht entwickeln abseits menschlicher Gemeinschaft. Denn diese Wahrnehmung schließt eine ganz bestimmte Weise der Auffassung ein, die nicht von der Natur schlechthin dargeboten, sondern vom Menschen nach seinen eigentümlichen Bedürfnissen und Fähigkeiten zustande gebracht und im Menschengeschlecht nicht sowohl physisch vererbt, als vielmehr psychisch überliefert wird. Es wäre undenkbar, daß das Chaos der Eindrücke sich in eine geordnete Objektwelt umschüfe, wie es doch in jedem normalen Kinde in den ersten Lebensjahren vollbracht wird, wenn ein jedes von Anbeginn ausschließlich auf seine individuellen Wahrnehmungen, Erinnerungen und ergänzenden Vorstellungen angewiesen wäre, wenn nicht ein Commercium bestände, durch das der Erkenntniserwerb Andrer, zunächst der Umgebung des Kindes, durch deren Vermittlung aber der ganzen Vergangenheit des Menschengeschlechts ihm zugänglich würde. Die Vorstellung der umgebenden sinnlichen Welt ist Gemeinbesitz im inhaltvollsten Sinn; sie ist gemein-

schaftlich, nicht bloß sofern jeder für sich sie im allgemeinen auf gleiche Art vollzieht, sondern sofern kein Einzelner sie vollziehen könnte ohne die Mitarbeit der Andern; ja auch nicht die ganze jetzt lebende Menschheit ohne die Errungenschaft der gesamten bisher dagewesenen. Für die Pädagogik ist diese Tatsache von einer so fundamentalen Bedeutung wie wenig andere; denn es gäbe gar keinen Anfang erziehender Tätigkeit ohne sie.

Besonders greifbar aber stellt sich dieser Sachverhalt dar in der menschlichen Sprache und ihrer unermeßlichen Bedeutung für die menschliche Erkenntnis, für die Gestaltung eines menschlichen Bewußtseins überhaupt. Bedenkt man, wie unmittelbar und unauslöschlich uns die Dinge unserer Erkenntnis und alles, was wir daran zu erkennen glauben, die Farbe der menschlichen Sprache, der menschlichen Wortbegriffe trägt, wie wir selbst in der Absonderung von unsrer Umgebung im stillen einsamen Denken der Worte der Sprache uns fort und fort bedienen, also wenigstens die Fiktion der Mitteilung festhalten, so leuchtet wohl ein, wie unpsychologisch, vollends unpädagogisch es ist, auch nur von der theoretischen Bildung des Einzelnen zu reden ohne Berücksichtigung dieser wesentlichen Bedingung, des Lebens in der Gemeinschaft.

Ist aber das menschliche Bewußtsein schon in seiner sinnlichsten Gestalt durch die Gemeinschaft bedingt, so gilt das Gleiche nur in erhöhtem Maße vom menschlichen Selbstbewußtsein. Es giebt kein Selbstbewußtsein und kann keines geben ohne Entgegensetzung und zugleich positive Beziehung zu anderem Bewußtsein; keine Selbstverständigung ohne die Grundlage der Verständigung mit Andern; kein sich selber Gegenübertreten, kein Selbsturteil ohne die vielfältige Erfahrung, wie Bewußtsein und Bewußtsein sich gegenübertreten, wie der Eine den Andern beurteilt; nicht Frage noch Antwort, nicht Rätsel noch Auflösung, als Auftritte im Selbstbewußtsein des Einzelnen, wenn nicht das alles zuerst vorgekommen wäre im Wechselverhältnis der Individuen in der Gemeinschaft. Wie könnte ich mir selbst zum Du werden,

wenn nicht erst ein Du mir gegenüberstände, in dem ich ein anderes Ich erkenne?

Das alles aber findet nicht nur ebenso, wie im theoretischen, auch im praktischen Gebiet Anwendung; vielmehr keine dieser Beziehungen ist jemals bloß theoretisch, sondern unmittelbar und unvermeidlich auch praktisch. Jede Gemeinschaft von Bewußtsein und Bewußtsein wirkt notwendig auch auf den Willen; jede menschliche Gemeinschaft ist notwendig in irgend welchem Grade Willensgemeinschaft.

Gewiß ist das Wollen, und gar das reine Wollen, an sich schlechthin individuell; kein Andrer kann für mich Willen haben, für mich gut sein. Auch wirkt Gemeinschaft nicht insofern willenbildend, am wenigsten im sittlichen Sinne, als der Eine nur passiv unter dem Einfluß des Andern steht. Aber das ist es in der Tat nicht, was wir Gemeinschaft nennen. Wir verstehen darunter vielmehr, was ja auch das Wort andeutet: daß man einen geistigen Besitz gemein hat und zu gleichen Rechten genießt; nicht also der Eine mit seinem geistigen Inhalt in bloßer Abhängigkeit vom Andern verharrt. Diese Abhängigkeit, wie sie wenigstens dem Kinde im Verhältnis zum Erwachsenen natürlich ist (auch da übrigens nicht in dem Grade stattfindet, wie Pädagogen gerne möchten), mag immerhin den Ausgangspunkt bilden; aber von Willensgemeinschaft, von Willensbildung durch Gemeinschaft kann eigentlich erst dann und genau so weit geredet werden, als der Eine dem Andern als Gleicher gegenübersteht und in freier Uebereinstimmung mit ihm dasselbe wollen lernt; denn Wille im Vollsinn des Worts bedeutet Selbstbewußtsein.

Wie sich aber dies in der Gemeinschaft gestaltet, kann gerade die Analogie der Entwicklung theoretischer Erkenntnis in der Gemeinschaft, nämlich des Lehrenden und Lernenden, uns klar machen. Diese besteht ja nach dem Gesagten nicht etwa darin, daß ich mit den Augen des Andern sehe, d. h. mir die Augen verbinde und mich der seinen statt der meinen bediene; das wäre etwa autoritatives Annehmen von Meinungen. Sondern ich muß die eigenen Augen gebrauchen, aber ihren Blick üben und lenken lernen, so wie der Andre

ihn üben und lenken mußte, um mich mit meinem eigenen Blick in seinen Blickpunkt versetzen zu können und so zu sehen, was er sieht, ich aber zuvor nicht sah. Das hatte Sokrates im Sinn, als er behauptete, es gebe gar kein Lehren und Lernen, sofern darunter verstanden wird ein Hinüberleiten, gleichsam Einschütten der Erkenntnis, die der Eine hat, in die Seele des Andern wie in ein leeres Gefäß; das Einsehen könne jeder nur selber leisten, Erkenntnis sei nur aus dem Selbstbewußtsein zu schöpfen, und alles, was der Andre dazu beitrage, sei die Veranlassung zum Suchen durch Frage und Weckung von Zweifeln; gleichsam die Hinweisung auf die Gegend, wo das Gesuchte zu finden sein muß. Daß aber auf diese Art die Gemeinschaft unterrichtend wirkt, ja ein wahrer Unterricht nur so möglich ist, hatte Sokrates, und ihm folgend Plato, tief erkannt, der sich die Entwicklung der Erkenntnis schon gar nicht mehr anders als im wechselseitigen Austausch, im Unterreden zu denken vermochte.

Was aber so vom theoretischen Lernen gilt und als Anfang einer gesunden „Didaktik“ nie vergessen werden sollte, dasselbe findet nicht bloß auch Anwendung auf die Willensbildung, als sei das eben nur eine Art solchen Lernens, sondern dies theoretische Lernen geschieht wiederum gar nicht ohne Willensentwicklung. Es geschieht, so wurde gesagt, indem man den eigenen Blick üben und lenken lernt: das ist aber schon Willenstat. Das theoretische Lernen kann auch in dem Sinne nur selbsteigene Leistung sein, daß es *vom Wollen abhängt*; daß man das Lernen selber nur lernt, indem man wollen lernt. Also ist gewiß jeder wahre, nämlich freie Einsicht und nicht bloß autoritative Annahme wirkende Unterricht zugleich eine Erziehung, nicht als ob die bloße Verstandesbelehrung von selbst den Willen bewegte, sondern vielmehr umgekehrt, indem die Verstandesbelehrung ohne Willensentwicklung gar nicht erreicht würde.

Und zwar ist die *primäre* Wirkung der Gemeinschaft die auf den Willen. Man lernt wollen, indem man die Erfahrung macht vom Wollen des Andern. Der energische Wille des Andern, sagt man, reißt uns fort, etwa dem starken Strom

gleich, der den trägeren Zufluß in sich aufnimmt und so sein Gewässer in die gleiche mächtige Bewegung zwingt. Aber ein solches Bild verdunkelt noch zu sehr, daß gerade die Energie des Selberwollens erhöht, der eigene Wille nicht gezwungen oder in Abhängigkeit gebracht, sondern erst recht auf sich selbst gestellt wird durch die Erfahrung, wie der Wille des Andern selbständig und in dieser Selbständigkeit energisch ist. Analog also wie ich im Falle des theoretischen Lernens das, was der Andre sah und ich zuerst nicht sah, sehen lerne, indem ich mich in seinen Blickpunkt mit Willen selber versetze, so besinne ich mich erst auf den letzten Grund des Wollens im Urgesetze des Selbstbewußtseins, indem ich am Andern die Erfahrung mache, wie auf diesen letzten Grund sein Wollen immer zurückweist und aus ihm hervorgeht.

Gerade das Selbstbewußtsein also, und mithin das selbstbewußte Wollen, entwickelt sich allein in und mit der Gemeinschaft von Bewußtsein und Bewußtsein, die in erster Linie Willensgemeinschaft ist. Gerade in der tiefsten Einigkeit mit dem Andern unterscheide ich mich von ihm und finde mich selbst. In jedem ist ein Unendliches; dessen werde ich in mir selbst erst inne, indem ich die Unendlichkeit im Andern ahne. Je tiefer wir uns gegenseitig kennen (was immer schon eine tiefe Einigkeit voraussetzt), um so sicherer empfinden wir die Grenze, wo wir uns unterscheiden. Das gilt allgemein, und es gilt besonders vom praktischen Bewußtsein, dem ja die Beziehung in die Unendlichkeit wesentlich ist.

Also muß vor allem die Theorie der Willenserziehung von der Voraussetzung des Lebens in der Gemeinschaft von Anfang an ausgehen und die Konsequenzen dieser Voraussetzung auf Schritt und Tritt beachten. Auch darf es sich hierbei nicht bloß handeln um das Verhältnis des Einzelnen zum andern Einzelnen, sondern es fragt sich ferner nach seinem Verhältnis zur konstituierten menschlichen Gemeinschaft in ihren mancherlei Formen von der Familie bis zur Gemeinde und dem Staat und schließlich zur Menschheit. Die bildende Gemeinschaft der Einzelnen ist nur der einfachste

Fall, nur gleichsam die Zelle oder ein engster Verband von Zellen in dem ganzen Organismus des menschlichen Gemeinschaftslebens, in dem zuletzt kein Einzelner und keine Gruppe Einzelner ihr Dasein und ihre Funktionsweise ganz für sich hat, sondern allein in Gemäßheit ihrer Beziehung zum größeren Ganzen, zuletzt zur Menschheit. Der Einzelne und so auch die einzelne Gruppe lebt und wirkt in Kraft dieser Beziehung, auch ohne darum zu wissen; aber das entwickelte Bewußtsein dieser Beziehung führt erst zu einem solchen Wirken auch des Einzelglieds und der Einzelgruppe, das der Gesundheit seiner Richtung und damit des ersprießlichen Erfolges gewiß sein darf.

Das ist die Auffassung von der Aufgabe der Erziehungslehre, die wir in dem Titel Sozialpädagogik in Erinnerung halten möchten. Wir verstehen darunter also nicht einen abtrennbaren Teil der Erziehungslehre etwa neben der individuellen, sondern die konkrete Fassung der Aufgabe der Pädagogik überhaupt und besonders der Pädagogik des Willens. Die bloß individuale Betrachtung der Erziehung ist eine Abstraktion, die ihren begrenzten Wert hat, aber schließlich überwunden werden muß.

Der Begriff der Sozialpädagogik besagt also die grundsätzliche Anerkennung, daß ebenso die Erziehung des Individuums in jeder wesentlichen Richtung sozial bedingt sei, wie andrerseits eine menschliche Gestaltung sozialen Lebens fundamental bedingt ist durch eine ihm gemäße Erziehung der Individuen, die an ihm teilnehmen sollen. Danach muß dann auch die letzte, umfassendste Aufgabe der Bildung für den Einzelnen und für alle Einzelnen sich bestimmen. Die sozialen Bedingungen der Bildung also und die Bildungsbedingungen des sozialen Lebens, das ist das Thema dieser Wissenschaft.*) Und dies betrachten wir nicht als zwei von einander trennbare Aufgaben, sondern als eine einzige. Denn die Gemeinschaft besteht nur im Verein der Individuen, und dieser Verein wiederum nur im Bewußtsein der Einzelglieder. Das letzte Gesetz ist

*) So zuerst von mir formuliert „Religion" S. 86.

daher für beide, Individuum und Gemeinschaft, notwendig eins und dasselbe.*)

Diese Einsicht ist aber zugleich von entscheidender Bedeutung für ein wissenschaftliches Verständnis des sozialen Lebens selbst. Die Gemeinschaft ist kein starrer, invariabler Faktor, so wenig wie das Individuum. Sie unterliegt gleich diesem der Entwicklung, und diese Entwicklung muß schließlich denselben allgemeinen Gesetzen folgen wie die Entwicklung des Individuums. Die Kenntnis wenigstens ihrer obersten Gesetze ist zugleich die Voraussetzung auch jeder ernsthaften Erwägung des Einflusses, den die Gemeinschaft auf die Bildung des Einzelnen übt und üben soll. Also darf eine wahre Sozialpädagogik der Frage nach den Grundgesetzen des Gemeinschaftslebens nicht ausweichen. Auch muß diese Frage aus unsern Prinzipien beantwortbar sein, eben weil die allgemeinen Bildungsgesetze der Gemeinschaft, nach der großen Einsicht Platos, notwendig zuletzt identisch sind mit den Bildungsgesetzen des Individuums. Es ist also das jetzt schon in einigen Hauptlinien vor uns stehende und bald näher auszuführende Bild der gesetzmäßigen Entwicklung des Einzelnen zu vergrößern zu den Dimensionen der Gemeinschaft. An der Spitze steht das Grundgesetz der Konzentration des Bewußtseins, zugleich mit Erweiterung seines Horizonts. Das war ja die Grundlage dieser ganzen Betrachtung: daß dasselbe Grund-

*) Zum Begriff der Sozialpädagogik vgl. ferner den Artikel „Sozialpädagogik" in Rein's Encyklopädischem Handbuch der Pädagogik, sowie die Auseinandersetzungen mit Trüper (Deutsche Schule, VI, 1902, S. 82 f.) und Edelheim (Braun's Archiv f. soz. Gesetzgebung, XVII, 1902. S. 545 f.). Beiden Kritikern gegenüber habe ich die im Text entwickelte Auffassung als „monistische" unterschieden von der „dualistischen", nach welcher die individuale und die soziale Betrachtung der Erziehung bloß sich ergänzend neben einander stehen, während nach meiner These zwischen Individuum und Gemeinschaft eine so enge Wechselbeziehung besteht, daß eine äußere Scheidung einer individualen von einer sozialen Pädagogik überhaupt sinnlos wird. Zwar ist eine bloß individuale Betrachtung als Abstraktion allenfalls möglich, obwohl inkomplett; aber die soziale Betrachtung schließt die individuale notwendig ein, oder enthält wenigstens die Prinzipien für sie.



gesetz sich bewähren müsse in den Berührungen der individuell verschiedenen Bewußtseinswelten wie in jeder für sich. So wie in der innern Welt des „Verstandes“ durch Widerstreit und Ausgleich eine immer tiefere und zugleich umfassendere Einheit des Verständnisses sich bildet; wie auf dem Gebiete des „Willens“ das gleiche Spiel sich wiederholt; so, und zwar in eben diesen beiden Hinsichten, zuerst aber in Hinsicht des Willens, muß sich eine Konzentration von Bewußtsein zu Bewußtsein durch Streit und Vergleich in stetem unbegrenztem Fortschritt vollziehen von bloß äußerer Gesellung zu innerer Gemeinschaft, von „Heteronomie“ zu „Autonomie“. Und durch dieselben wesentlichen Stufen, welche die Entwicklung des Einzelnen durchläuft: durch Arbeit und Willensregelung zum Vernunftgesetz, muß auch die Gemeinschaft fortschreiten. Die Grundformen des sozialen Lebens, die Grundarten der sozialen Tätigkeit, schließlich auch die besonderen sozialen Organisationsformen, die direkt der Bildung der Einzelnen dienen, müssen sich auf der gleichen Basis ableiten lassen.

Damit ist unsre Aufgabe klar vorgezeichnet, Ziel und Weg der Untersuchung bestimmt. Wir zerlegen sie in zwei Hauptteile; der erste ist eigentlich ethisch und zwar individual- und sozial-ethisch; als Voraussetzung zur sozialen Ethik wird er zugleich die Fundamente der Sozialphilosophie überhaupt nachzuweisen haben; der andere, unsrer Absicht gemäß ausführlicher zu behandelnde Teil ist im engeren Sinne pädagogisch.

Zweites Buch.

Hauptbegriffe der Ethik und Sozialphilosophie.

§ 11.

Das Sittliche in individualer und sozialer Bedeutung.

Nachdem der tiefliegende Zusammenhang der sittlichen Vernunft des Menschen mit dem Leben in der Gemeinschaft sich enthüllt hat, bedarf es erst der Rechtfertigung, weshalb wir den Aufbau der sittlichen Welt gleichwohl mit der Aufstellung eines Systems individueller Tugenden beginnen.

Das Bewußtsein des Willensgesetzes kann sich, dem Dargelegten zufolge, allein in der Gemeinschaft bilden und zieht aus ihr fort und fort seine Nahrung. Auch seiner Geltung und seinem Inhalt nach bedeutet es ein Gesetz nicht für den Einzelnen allein, oder für eine Vielzahl von Einzelnen bloß aus gleichem Grunde, sondern an und für sich für die Gemeinschaft. Eine sittliche Welt, eine eigene Objektwelt des Willens existiert überhaupt nur für eine Gemeinschaft der Willen, ebenso wie die Welt des Verstandes nur für den gemeinen Verstand. Das Gute, schlechthin und ohne Einschränkung, kann gar nicht gedacht werden als Aufgabe für den isolierten Einzelnen. Es ist in seinem überindividuellen, unendlichen Charakter zu groß selbst für eine noch so weit verstandene empirische Gemeinschaft. Sofern aber für die Individuen, besteht die sittliche Aufgabe nur für alle insgesamt; für jeden Einzelnen nur gemäß dem Anteil, der an der gemeinschaftlichen Aufgabe gerade ihm, nach der Besonderheit seiner Lage und Befähigung, zufällt. Was *in concreto* das

Sittliche für den Einzelnen, hängt davon ab, was es für alle, was für die Person überhaupt, davon, was es an sich, sachlich, objektiv ist. Das „Ich soll“ hat, wenn nach dem Inhalt des Sollens die Frage ist, zur Grundlage das „Es soll“, das Gute der Person das Gute der Sache, nicht umgekehrt.

Darum bleibt doch das Wollen des Guten selbst individuell*): es kann keiner für mich wollen, für mich Vernunft haben, praktische so wenig wie theoretische. Daß ich oder mein Tun gut sei, liegt rein in mir, in der Beschaffenheit meines Wollens, und ist ganz davon unabhängig, ob auch der Andre es dafür erkennt. Sittlichkeit besteht nicht durch einen Vertrag auf Gegenseitigkeit; habe ich bei mir selbst etwas für gut erkannt, so bleibt es für mich geltend, und ob alle Welt es anders befände. Der sittliche Wille unterwirft sich nur dem Gesetz, das er sich selbst giebt. Allein jetzt ist nach dem Inhalt des Gesetzes, nicht nach dem Gesetzgeber die Frage. Die Gesetzesform selbst aber verleiht diesem Inhalt objektiven und also überindividuellen Charakter. Der Glaube an eine Sache ist (nach § 8) das Merkmal sogar des (eigentlichen) Willens überhaupt, nicht erst des sittlichen Willens. Mag aber einer den Gegenstand seines besonderen Wollens für seine ausschließliche Sache halten, so ist doch der Wille so lange noch nicht rein sittlich, d. h. erfüllt er nicht rein sein eigenes Gesetz, als man noch die eigene Sache gegensätzlich gegen die des Andern stellt; er ist es erst dann, wenn ich erkenne: meine Sache ist keine andre, soll keine andre sein, als die auch jedes Andern Sache sein sollte und der Wahrheit nach ist.

Also bleibt es dabei, daß das Sittliche an und für sich, seinem Inhalt nach, Gemeinschaftssache und in keiner Weise

---

*) So sagt Pestalozzi richtig in den „Nachforschungen“ (Werke hr. v. Seyffarth [2]VII 468): „Die Sittlichkeit ist ganz individuell, sie besteht nicht unter zweien“; nämlich im Unterschied vom „gesellschaftlichen Recht“, welches nach seiner (Rousseau'schen) Auffassung auf Vertrag, d. h. auf gegenseitiger Verpflichtung beruht. Dagegen wird das Sittliche seinem Inhalt nach von Pestalozzi wesentlich sozial verstanden. (Vgl. Pestalozzis Ideen etc.; Herbart, Pestalozzi etc., 8. Vortrag; Grundl. d. Sozialpädag. Pestalozzis.)



Privatsache ist. Es ist nicht bloß an sich für alle eins und dasselbe, sondern es muß auf der Höhe sittlicher Klarheit auch als gemeinschaftlich bewußt und im Hinblick auf die Gemeinschaft gewollt sein. Sittliches Bewußtsein ist als solches notwendig Gemeinschaftsbewußtsein.

Aber doch darf in der Gemeinschaft der Individuen nicht alle Besonderung verloren gehen. Gerade in der Gemeinschaft läßt vielmehr ein Recht der Individualität sich klar verstehen, das ihr dagegen nicht zukommt in der Loslösung von der Gemeinschaft. Also ist von einer Sittlichkeit des Individuums, im Unterschied von der der Gemeinschaft, allerdings zu reden. Kann keiner für mich wollen, keines Andern sittliche Vernunft statt meiner eignen über mich richten, so ist es notwendig, daß ich so geartet und gebildet bin, das Sittliche erkennen und meine Triebkräfte in seinen Dienst stellen zu können. Die Aufgabe ist gemeinsam, aber alle Arbeit an ihr ist doch Arbeit der Individuen, obwohl nicht isolierter, sondern in der Gemeinschaft lebender und sich entwickelnder. Es ist also jedenfalls dem Gesichtspunkt nach verschieden, ob man von Sittlichkeit des Individuums, von Sittlichkeit, sofern sie ihre Wurzeln in den seelischen Kräften des Individuums hat, oder von sittlicher Ordnung des Gemeinschaftslebens spricht. Also ist die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozial-Ethik allerdings begründet; nur darf man die genaue Wechselbeziehung zwischen beiden nie außer acht lassen.

Nun ist zwar die konkretere Gestalt der sittlichen Aufgabe die gemeinschaftliche. Denn, wenngleich Gemeinschaft ein Abstraktum und nur die Individuen konkret sind, so ist dagegen das isoliert gedachte Individuum wiederum eine Abstraktion. In Wahrheit giebt es kein isoliertes, menschliches Individuum, denn der Mensch ist Mensch nur in menschlicher Gemeinschaft und durch Teilnahme an ihr. Und das gilt doppelt vom wollenden und handelnden; im bloßen Erkennen mag man eher noch sich vereinzeln, im ästhetischen Genießen und Schaffen für sich bleiben und allein sich genügen wollen; dagegen das Handeln des Einzelnen und, sofern es aufs Handeln

zielt, schon sein Wollen greift unvermeidlich in die Sphäre der Gemeinschaft ein, muß also, falls es mit Bewußtsein geschieht, auch seiner Wirkung in diese Sphäre hinein mitbewußt sein. Also ist der Einzelne, zugleich in seiner Gemeinschaftsbeziehung gedacht, konkreter als der bloß für sich gedachte Einzelne.

Aber eben weil dem so ist, kann die Ableitung der konkret sittlichen Aufgabe nur vom Individuum ausgehen; denn der Gang der Deduktion ist vom Abstrakteren zum Konkreteren. Die einfachen Grundverhältnisse des Sittlichen, an sich dieselben für Individuum und Gemeinschaft, werden sich doch am Individuum unmittelbarer erkennen lassen. Sie ergeben sich, wie wir erwarten müssen, durch die Besonderung der in sich einen sittlichen Aufgabe gemäß ihrer Beziehung auf die drei Grundfaktoren der Aktivität, Trieb, Wille und Vernunft; von diesen aber ist unmittelbar klar, was sie im Individuum, nicht ebenso, was sie in der Gemeinschaft besagen. Eben damit aber wird zugleich der Grund gelegt für die Ableitung des Sittlichen auch in seiner sozialen Gestalt. Denn dasselbe, was der Wille auf seinen drei wesentlichen Stufen für den Einzelnen bedeutet, muß er auch für die Gemeinschaft bedeuten; man hat nur die Wechselbeziehungen der Einzelnen in der Gemeinschaft hinsichtlich eben dieser drei Stufen der Aktivität zugleich in Betracht zu ziehen. Das ist im wesentlichen der Weg, den Plato eingeschlagen hat*). Schon er gelangte so zu einer genau parallelen Bestimmung des konkret Sittlichen für Individuum und Gemeinschaft, die, wie verbesserlich auch

*) Denn es ist nur Schein, daß im „Staat" die soziale Ethik das Fundament für die individuale abgebe. Plato sagt ausdrücklich (S. 435 E), daß die Grundformen der Aktivität und die entsprechenden Tugenden nur aus den Individuen in die Gemeinschaft gekommen sind, und nur deshalb der Rückschluß von der Gemeinschaft auf das Individuum möglich ist. Es entspricht nur dem wohlüberlegten didaktischen Gange seiner Untersuchung, daß vom mehr Aeußerlichen, grob Faßlichen zum wirklich Radikalen erst zurückgegangen wird. Im Leben der Gemeinschaft (heißt es S. 368 D) sei das Sittliche in größeren Buchstaben geschrieben, und deswegen für den Ungeübten leichter lesbar.

im einzelnen, doch dem Prinzip und methodischen Grundgedanken nach vorbildlich bleibt.

Auf seiten des Individuums ergiebt sich auf diesem Wege ein System von Grundtugenden. Unter Tugend überhaupt verstehen wir die Sittlichkeit des Individuums, unter Tugenden deren einzelne Seiten oder Richtungen, unter Grund- oder Kardinaltugenden die ursprünglich zu unterscheidenden Seiten, die aus irgend einer obersten Einteilung des Begriffs der individuellen Tugend sich ergeben müssen. Zum obersten Einteilungsgrund aber dienen uns die wesentlichen Stufen der Aktivität überhaupt; denn Tugend ist nichts andres als die rechte, ihrem eigenen Gesetz gemäße Beschaffenheit menschlicher Tätigkeit. Es ist wiederum Plato, der erkannt hat, daß die ihm schon überlieferten Hauptnamen von Tugenden wie Vernünftigkeit, Tapferkeit, Maß einen solchen Einteilungsgrund stillschweigend voraussetzen, nur freilich ohne Bewußtsein und daher ohne sichere Abgrenzung der Begriffe. Dadurch war seiner Untersuchung in Hinsicht der individuellen Tugenden der Weg vorgezeichnet. Wir halten diesen Weg inne, nicht aus Vorliebe oder um der Vorteile einer großen Ueberlieferung willen, sondern weil wir eine sachliche Notwendigkeit dabei erkennen.

Das Größte aber, was Plato gelang, war die Uebertragung dieser selben Einteilung auf die soziale Tugend. Den Begriff einer Tugend der Gemeinschaft hat wohl er zuerst (allenfalls nach dem Vorgang des Sokrates) aufzustellen gewagt. Er war ihm nahe gelegt durch den weiten Sinn des griechischen und besonders Sokratischen Wortes *ἀρετή* (Tugend), das (als Abstraktum zu *ἀγαθός*, gut) jede Art Tüchtigkeit oder Rechtbeschaffenheit (Güte) besagen kann. Und so wagte er die Tugenden der Gemeinschaft nach gleichem Prinzip wie die des Individuums, daher diesen genau parallel, abzuleiten. Noch Weiteres fiel ihm dabei wie von selbst in den Schoß; vor allem der Nachweis der Grundfunktionen des sozialen Lebens, die ja den Grundfunktionen des Individuallebens, weil den Grundstufen der Aktivität überhaupt entsprechen müssen. Im einzelnen zwar ist hier recht viel am Platonischen Entwurf

zu berichtigen. Die Funktionen sind an sich nicht einwandfrei aufgestellt; auch sind sie zu sehr auseinandergerissen und, ganz gegen die ursprüngliche Absicht, weit mehr gegensätzlich als einhellig und zu einander komplementär gedacht*). Aber in der Verbesserung dieser Fehler bewährt sich nur desto überzeugender der methodische Kerngedanke.

Und so dürfen wir auf demselben schlichten und sicheren Wege zu den wahren Grundfaktoren des sozialen Lebens zu gelangen hoffen. Ja, das gleiche Prinzip wird uns über Plato noch einige wesentliche Schritte hinaus führen. Eines namentlich, woran Plato in seiner Zeit kaum denken konnte, was dagegen dem heutigen Forscher sich besonders nahe legen muß: die Entwicklung des sozialen Lebens muß sich wohl einem letzten Gesetze fügen, das auf der gleichen allgemeinen Grundlage deduktiv zu gewinnen ist. Unserem Zeitalter ist der Gedanke der Entwicklung so in Fleisch und Blut übergegangen, daß man an eine fundamentale Untersuchung über irgend ein Problem der Sozialwissenschaft die Frage immer zuerst richten wird, wie weit ihre Erkenntnis dadurch gefördert sei. Die Förderung aber, die hier vor allem not tut, sehen wir in der Erkenntnis, daß eine Entwicklung irgend welcher Art sich nicht anders zu klarem Begriff bringen und methodisch beherrschen läßt, als auf Grund der Idee. Ein Gesetz der Entwicklung läßt sich nur entwerfen aus dem Standpunkte der Idee, indem man sie, nach Kants Terminus, als „regulatives Prinzip“ in die Erfahrung einführt. Diesen von Kant gewiesenen, aber nur in einzelnen Andeutungen von ihm selbst betretenen Weg gedenken wir zu verfolgen; die Deduktionen des grundlegenden Teils enthalten die Rechtfertigung dafür.

Nach allem, was über die psychologische Seite unsrer Aufgabe schon bemerkt worden ist, bedarf es nur kurzer Erinnerung, daß diese ganze Ableitung nicht als psychologisch verstanden und beurteilt sein möchte. Es ist ein rein objektiver, vor aller Psychologie feststehender Unterschied, ob das

*) Vgl. „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik.“

menschliche Bestreben, als bloßer Trieb, an den Augenblick und das vor Augen Liegende gefesselt bleibt, oder ob es sich mit dem Entschluß „Ich will“ über den Zwang des Augenblicks erhebt und, selbst wenn es der Gegenstand des augenblicklichen Triebes wäre, den es bejaht, doch eben wagt, urteilend über den Trieb hinauszugehen und ihm das Seinsollende zum Objekt zu setzen; oder ob endlich diese Freiheit des Urteilens sich, unter dem Namen der praktischen Vernunft, bis zum Standpunkte der Idee in ihrer Unbedingtheit erhebt. Es sind die wesentlichen Stufen der Durchdringung der Erfahrung mit der Idee im Bewußtsein, die damit bezeichnet sind; etwas, das sich auf bloß psychologischem Wege überhaupt nicht verständlich machen ließe. Diesen Stufen also müssen die Grundtugenden und so alles Weitere, wovon eben die Rede war, entsprechen.

Will man dies Verhältnis aber psychologisch ausdrücken, so muß man sich dessen vor allem bewußt bleiben, daß die Scheidung jener drei Faktoren auf bloßer Abstraktion beruht; daß in der konkreten Vorstellung des seelischen Lebens die Voraussetzung ursprünglich getrennter Tätigkeiten oder Funktionen gar nicht statthaft ist. Schon Platos tiefgründige Untersuchungen über das Verhältnis der vielen Tugenden zu der einen, in sich unteilbaren Tugend führen über die psychologische Vorstellung von drei gleich selbständigen Personen gegen einander agierenden „Seelenteilen“ weit hinaus, zu der einer untrennbaren Einheit bloß begrifflich auseinander zu haltender Seiten oder Richtungen der menschlichen Aktivität, deren normales, zuletzt nach dem Grundgesetz der Idee, dem Gesetz der Gesetzlichkeit selbst zu bestimmendes Verhältnis die seelische Tüchtigkeit oder Tugend ausmacht. Heute vollends ist es wohl nachgerade allgemein anerkannt, daß es in der Psychologie auf die Einsicht in die ursprüngliche Verbindung oder vielmehr unteilbare Einheit (Individuität) der nur abstraktiv zu unterscheidenden Faktoren des Psychischen ankommt; daß im seelischen Leben die Komplexion ursprünglich, die Zerlegung in Einzelakte zum Verständnis der Komplexion zwar unerläßlich ist, aber ein höheres Recht als das

einer vorläufigen Abstraktion niemals beanspruchen darf. Die Grundlage dieser notwendigen Abstraktionen bieten die mannigfachen Objektivierungen des seelischen Inhalts. Denn alle Objektivierung beruht auf Abstraktionen; handelt es sich hingegen darum, den seelischen Inhalt möglichst in seiner subjektiven Unmittelbarkeit — und das eben heißt psychologisch — zu erfassen, so muß die Scheidung in Gedanken wieder aufgehoben, die Verbindung allseitig wiederhergestellt werden.

Hiernach hat man auch nicht mehr zu besorgen, daß, wenn von einem Willen und einer Vernunft der Gemeinschaft die Rede ist, diese zu einem mystischen Wesen außer den Individuen gemacht werde. Es ist allein die Frage: was ergiebt sich daraus, wenn Trieb, Wille und Vernunft der Einzelnen in der Gemeinschaft in Berührung treten und ihre Wirkung gleichsam summieren. Daraus folgt eine gewisse Norm, gemäß welcher sich diese drei Faktoren in der Gemeinschaft, ebenso wie im Einzelnen, in Gleichgewicht setzen müssen, wenn nicht die Gemeinschaft zerfallen, sondern das einheitliche Zusammenwirken der Einzelnen sich erhalten und fördern soll.

Uebrigens ist auch schon bei Plato die Ableitung im letzten Grunde nicht psychologisch, sondern objektiv. Seinen psychologischen Einteilungen liegen ethische Unterscheidungen bereits stillschweigend zu Grunde. Der fundamentale Gegensatz des Sinnlichen und Vernünftigen entstammt dem Kerngedanken der Ideenlehre; er hat seine klare, objektive Begründung in dem inhaltlichen Verhältnis zwischen Erfahrung und Idee. Zwischen diesen beiden äußersten Enden schien ihm dann noch eine Vermittlung nötig. Diese ist mit dem Platonischen *θυμός* allerdings nur psychologisch, aber eben auch nicht zutreffend bezeichnet. Uns dagegen ergab sich als Mittelstufe der Wille (im engeren Sinn), als Ausdruck des Bewußtseins der praktischen Regel, der Maxime. Durch diesen rein objektiven Begriff erklärt sich die Tugend der Tapferkeit als entschlossene Unterordnung der Einzelhandlung unter die einmal gewählte Maxime (daß man will, was man will), desgleichen die entsprechende Funktion im Sozialleben, nämlich

die regierende im weitesten Verstand, ungleich besser als durch den Platonischen θυμός, der an sich ganz dem Gebiete des Triebs angehört, wenn auch gleichsam die dem Willen zugekehrte aktive Seite des Triebs darstellt. Plato selbst hat anderwärts die Tapferkeit, wie die Tugend überhaupt, von allem Triebartigen fast allzu schroff geschieden. Die Unzulänglichkeit seines psychologischen Schemas verrät ferner seine vierte Tugend, die der Gerechtigkeit. Sie stellt bei ihm eigentlich nur die Vereinigung der drei andern dar; dann hätte sie aber nicht diesen koordiniert werden dürfen. In der Tat kommt dieser Tugend eine eigenartige Stellung zu. Sie ist aus der Reihe der individuellen Tugenden nicht zu streichen, aber sie bezeichnet nur die der Gemeinschaft zugewandte Seite der individuellen Tugend, den Sozialcharakter des Sittlichen, sofern er eine Grundlage in der Individualität doch haben muß. Sie liegt somit gleichsam auf dem Punkte des Uebergangs von der individualen zur eigentlich sozialen Tugend, der Tugend der Gemeinschaft als solcher. Diese hat Plato sonst bei dem Namen Gerechtigkeit hauptsächlich im Sinn, und es ist vielleicht dieser Doppelsinn der Gerechtigkeit als Tugend des Individuums sowohl als der Gemeinschaft gewesen, der ihn auf den Parallelismus der individualen und sozialen Tugend überhaupt führte. So bleibt auch hier die allgemeine Richtung seines Gedankens anzuerkennen, nur die Ausführung der Verbesserung bedürftig.

Nachdem so unsre Einteilung der Tugenden vorläufig gerechtfertigt ist, dürfen wir zur Spezialbehandlung zunächst der individuellen Tugenden übergehen.

§ 12.

System der individuellen Tugenden.

1. Die Tugend der Vernunft: Wahrheit.

Da im vernünftigen Wollen überhaupt die Sittlichkeit besteht, so ist die erste der individuellen Tugenden die Tugend der Vernunft; die erste nicht bloß dem Range nach, sondern

als Voraussetzung zu allen übrigen. Sie bezeichnet die Sittlichkeit der Person in so zentraler, folglich fundamentaler Weise wie keine andre, nämlich nach ihrem letzten Grunde im Bewußtsein. Sittlichkeit ist zu allererst Bewußtseinssache, darum ist die Tugend des Bewußtseins die erste aller Tugenden.

Wir nennen sie Wahrheit, schon um an die Einheit der praktischen mit der theoretischen Vernunft zu erinnern. Wahrheit ist das oberste Gesetz des Bewußtseins überhaupt, der Sinn und Wille der Wahrheit das oberste Gesetz des praktischen Bewußtseins.

Die Alten haben es nicht gescheut, geradezu *ἐπιστήμη*, Erkenntnis, oder *σοφία*, im gleichen Sinne des Wissens, der praktischen Einsicht, als Tugendnamen zu gebrauchen; auch wechselt damit nicht selten der Ausdruck Wahrheit (*ἀλήθεια*), der besonders bei Plato unter den zentralen Begriffen seiner Ethik oft sehr bedeutsam hervortritt*). Es ist aber auch in unserer Sprache ganz zulässig zu sagen, ein Mensch sei wahr, d. h. er habe den Sinn und Willen der Wahrheit. Der gebräuchlichste Ausdruck bei den Alten ist jedoch *φρόνησις*, eigentlich das Beisinnensein, die Besinnung oder Besinnlichkeit, d. i. Sinn und Wille, sich vor jeder Willensentscheidung auf das Rechte zu besinnen. Der Satz des Sokrates**), daß für den Menschen alles Andre von der „Seele“, d. h. vom Bewußtsein abhänge, alles Seelische aber von Besinnung oder praktischer Einsicht (*φρόνησις*), wofern es zum Guten ausschlagen solle, ist zum Kernsatz der griechischen Ethik geworden und drückt recht eigentlich das aus, was man ihr verdankt. Das war es, was an Sokrates so imponierte:

---

*) Z. B. Apol. 29: *φρονήσεως καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται* .... Protag. 356: *δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον.* Phileb. 58: *εἴ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν.* An allen drei Stellen beachte man die Entsprechung zwischen den Begriffen *ἀλήθεια* und *ψυχή* (Bewußtsein).

**) Plat. Men. 88, mit zahlreichen Parallelstellen.

die sichere Herrschaft des Bewußtseins, die nach nichts fragt als nach der Wahrheit des Tuns, nach der Einstimmigkeit des Wollens mit sich selbst und seinem eigenen inneren Gesetz. Was Plato dieser Sokratischen Grundbestimmung der Sittlichkeit als „Erkenntnis" hinzugefügt hat, ist die vollendet deutliche Entwicklung des Begriffs des praktischen Gesetzes zur „Idee" des Unbedingten, nämlich des unbedingt Gesetzlichen*). Auch dies übrigens war bereits in Sokrates angelegt, da er die Tugend zwar dem Wissen gleichsetzte, aber zugleich behauptete, dies Wissen stehe nicht dem Menschen zu, dessen Weisheit vielmehr darauf beschränkt sei, zu wissen, daß er nicht weiß.

Der Ausdruck Wahrheit hat den Vorzug, daß er dies alles einschließen kann, und dabei gerade das Inhaltliche, dessen man sich besinnen soll, das Gesetz der Wahrheit, an die Spitze stellt. Dagegen sagt z. B. das sonst vortreffliche Wort „Gesinnung" (ebenso wie „Besinnung") gar nichts darüber, welche praktische Sinnesrichtung denn, mit Ausschluß jeder andern, die rechte sei. Auch nimmt dies Wort allzu leicht den schwächlichen Sinn eines bloßen Gutmeinens an, das mit viel Irrtum und Bequemlichkeit des Irrens verträglich wäre; wogegen die Forderung: Sei wahr! eine unerbittliche Grenzscheide zwischen der sittlich rechten und verkehrten Gesinnung setzt. Zugleich liegt der Hinweis auf das Tun vernehmlich genug darin, wenn doch vom ganzen Menschen gefordert wird, daß er sich gleichsam zum Ausdruck der Wahrheit mache.

Dem kommt vielleicht etwas näher das Wort Gewissen, das gerade die Unnachgiebigkeit der sittlichen Forderung, die Notwendigkeit der unablässigen Selbstprüfung: bin ich auch auf dem rechten Wege? scharf genug zum Ausdruck bringt. Und da das Wort zugleich eben das Moment des Wissens, des Bewußtseins um das, was man tut und was man soll, der *conscientia sui* betont, so könnte es den persönlichen Sinn unserer Tugend fast noch besser zu bezeichnen scheinen,

---

*) Ueber diesen Sinn der „Idee des Guten" vgl. „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik", und „Platos Ideenlehre", S. 184 ff.



als das Wort Wahrheit, das vielleicht zu ausschließlich objektiv scheint, und in der Tat erst durch die Verbindung mit einer Person als Subjekt die Bedeutung einer individuellen Tugend indirekt erhält. Indessen in seinem gewöhnlichen Gebrauch ist das Wort Gewissen der an sich darin liegenden Beziehung auf das reine praktische Selbstbewußtsein fast verlustig gegangen. Es hat von seiner überwiegend religiösen Anwendung unleugbar einen Beischmack von Heteronomie erhalten, während bei dieser, wenn überhaupt bei irgend einer Tugend, die Autonomie des Sittlichen aufs strengste gewahrt bleiben muß.

„Gewissen" besagt nach vorherrschender Auffassung unstreitig etwas wie Autorität, wiewohl innere, nicht äußere. Diese kann auf knechtischer Furcht, sie kann auf Liebe (des Kindes gegen die Eltern, oder in religiöser Wendung, des Menschen gegen den göttlichen Vater) beruhen, in jedem Fall hat sie ihre Wurzel im Gefühl; Gefühl aber ist nicht die höchste Form des Bewußtseins, nicht reine Bewußtheit. In pädagogischer Hinsicht ist nun zwar das Gewissen der Liebe sicher von unersetzlichem Wert und auch die niedere Stufe der Furcht nicht überhaupt abzulehnen. Die Furcht soll überwunden werden, aber sie darf auch für den sittlich Reifsten, so lange er fehlbarer Mensch ist, nie ganz überwunden sein. Gerade die höchste Erhebung des sittlichen Gedankens zur Idee unendlicher Vollkommenheit kann das Moment der Furcht wegen unserer endlichen Schwachheit, kann das Gefühl der Demut niemals abstreifen; und es ist an sich ein Vorzug, daß das Wort „Gewissen" dieses Moment deutlich mitbezeichnet. Aber doch ist eine solche bloße Gefühlshaltung an sich nicht Tugend. Sie ist mehr ihr Kennzeichen als ihr Grund; dieser kann nur in der reinen Bewußtseinstugend, im aufrichtigen Wollen der Wahrheit gefunden werden. Es würde mindestens noch ein unterscheidender Zusatz nötig sein, wenn man mit Gewissen oder Gewissenhaftigkeit die oberste der Tugenden bezeichnen wollte, und dann wäre ein Ausdruck wie Wahrheit (Gewissen der Wahrheit, im Unterschied vom Gewissen der Furcht oder der Liebe) doch nicht zu umgehen. Das Wort Wahrheit ist aber gehaltreich genug, um das Beste,

was in „Gewissen“ ausgedrückt ist, mitzubezeichnen; und so möchte ihm in jeder Beziehung der Vorzug gebühren.

Um nun den Gehalt dieser Tugend mehr im besonderen zu entwickeln, nehmen wir unsern Ausgang von dem soeben Berührten: daß der kritische Sinn des Bewußtseins unserer Grenze von der Tugend der sittlichen Wahrheit allerdings untrennbar ist. Gegenüber der unendlichen Forderung des Sittengesetzes kann das Selbstbewußtsein unseres Wollens und Tuns nicht anders als demütigend sein. Und das um so mehr, je mehr es das Individuum ganz mit sich allein zu tun hat. Indessen verrät sich schon hier die Schranke einer einseitig individualistischen Auffassung des Sittlichen. Die sittliche Aufgabe in ihrer Unendlichkeit kann nicht mit Sinn als Aufgabe für das isolierte Individuum gedacht werden. So ratsam es ist, mit der sittlichen Besserung bei sich anzufangen, so unfruchtbar, so hinderlich sogar für den eigenen sittlichen Fortschritt ist die unablässige peinliche Beschäftigung mit sich und seinen individuellen Fehlern, die eine starke Erhebung der Seele, ein kraftvolles Aufraffen zur Tat schließlich kaum aufkommen läßt.

Desto stärker ist der echte, positive Sinn der Individualität des Sittlichen gerade hier zu betonen: daß es gilt in selbsteigener Einsicht das Rechte für recht, das Verkehrte für verkehrt zu erkennen, unbeirrt nicht bloß durch die eigene individuelle Gefühlsneigung oder Denkgewöhnung, sondern durch irgendwelche empirische Zufälligkeit überhaupt, die unser praktisches Urteil in einer bestimmten Richtung festzuhalten, ihm den freien Aufblick zur Idee zu verlegen droht; von Sitte und äußerem Gesetz, von bloß überlieferten Normen jeder Art, auch von dem Drucke der persönlichen Autorität überlegener Individuen. Es demütigt zwar, aber ist zugleich auch wieder erhebend, zu wissen, daß nur wir selbst uns dazu verhelfen können, das Gute zu erkennen und zu wollen, und kein Andrer etwas mehr dazu tun kann, als daß er die in uns schlummernde Kraft selbsteigenen Erkennens und Wollens aufruft und in Tätigkeit setzt. Denn die Gemeinschaft erzieht, aber sie erzieht nur dadurch,

daß sie das Individuum zur Freiheit des Selbstbewußtseins erweckt.

Daraus folgt: daß die innere Wahrhaftigkeit, die Wahrheit „gegen sich selbst", die Aufrichtigkeit des „Herzens" der äußeren Aufrichtigkeit vorgeht. Das ist wohl die unbedingteste, unanfechtbarste Tugend, wie ihr Gegenteil, Lüge gegen sich selbst, die unverzeihlichste Schlechtigkeit; wie denn überhaupt die Lüge, und zuerst die Lüge des Bewußtseins, die Grundform und Wurzel aller Schlechtigkeit ist. Innere Aufrichtigkeit ist zugleich die einzig verläßliche Grundlage der äußeren Wahrhaftigkeit. Wer nicht zu allererst gegen sich selbst lauter und aufrichtig ist, der ist es schwerlich gegen Andre. Zwar lernt es sich leichter im alltäglichen Verkehr, gegen Andre eine gewisse Aufrichtigkeit zu beobachten, weil gröbere Unwahrhaftigkeit gegen die Umgebung sich schnell und empfindlich rächt, während selbst die ärgste innere Unwahrheit sich wie eine schleichende Krankheit lange verstecken und scheinbar folgenlos bleiben kann. Aber, auf ernste Proben gestellt, wird auch die äußere Wahrhaftigkeit unrettbar scheitern, wenn sie nicht auf dem sicheren Grunde innerer Lauterkeit ruht.

Hieraus wird besonders klar, daß der Grund der Tugend der Wahrhaftigkeit unmöglich erst in den äußeren, gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch gesucht werden kann; als sei sie von da erst ins Innere übertragen und gleichsam reflektiert; als schäme man sich nur deshalb, sich selber zu belügen, weil man unter dem psychologischen Zwange stände, bei allem, auch dem Innerlichsten, das man erlebt, den äußeren Beurteiler hinzuzudenken, vor dem man sich, wenn er wüßte, was in uns vorgeht, verkriechen müßte. Solche innere Aufrichtigkeit wäre selbst eine so offenbare Lüge, daß schon eine starke theoretische Verirrtheit dazu gehört, auf die gesellschaftliche Begründung sogar dieser individuellsten Tugend zu verfallen. Die Gesellschaft hat so gut wie kein Interesse an der inneren Wahrhaftigkeit, sie hat selbst nur ein begrenztes an der äußeren. Sie kann mit viel Lug und Trug bestehen, sie stirbt nicht sogleich daran. Eine festgegründete äußere Redlichkeit würde zwar dazu mithelfen,

die Menschen auch zu innerer Aufrichtigkeit zu erziehen, während, wo es mit jener schon schwach bestellt ist, wo gar die ganze äußere Lebensordnung, wo Gesetze und Rechte auf Lüge beruhen, die innere Wahrheit, die weit mehr fordert, vollends schwer gedeiht. Aber darum liegt doch der schließliche Grund dieser Tugend im Selbstbewußtsein des Individuums, nicht an sich in äußeren, gesellschaftlichen Beziehungen. Daher ist innere Wahrhaftigkeit unbedingte, ausnahmslose Pflicht, während es, auch wenn man von der kasuistischen Frage der Erlaubtheit der Lüge ganz absieht, jedenfalls mancherlei notwendige Rücksichten giebt, welche die Pflicht, die erkannte Wahrheit auch gegen Andere zu äußern, mannigfach einschränken. Das Aussprechen bedeutet eine Wirkung nach außen, deren Folgen nicht von diesem einzigen, sondern noch von manchen andern Faktoren abhängen; es kann nicht richtig sein diese andern Faktoren völlig außer Berechnung zu lassen. Die Wahrheit, zur unrechten Stunde, im unrechten Zusammenhang gesagt, kann leicht der Sache der Wahrheit selbst schaden, statt ihr zu nützen. Eine unbedingte und allgemeine Verpflichtung, sein Herz auf der Zunge zu tragen, besteht sicherlich nicht.

Was nun den Herrschaftsbereich dieser Tugend betrifft, so muß er wohl von gleicher Ausdehnung sein mit dem der praktischen Vernunft. Diese aber soll doch das Ganze des menschlichen Verhaltens regieren. Und so giebt es wirklich kein menschliches Tun, keine dem Einfluß des Willens unterliegende menschliche Regung überhaupt, auf die nicht die Forderung der Wahrheit Bezug hätte. Sie besagt im Grunde nichts andres als daß alles Menschliche am sittlichen Maße, und in jeder praktischen Rücksicht ausschließend so, zu bemessen ist, daß die Beleuchtung dieser „Sonne im überhimmlischen Reich“, der „Idee“ der Wahrheit, sich Licht und Schatten verteilend auf das All der praktischen Welt verbreiten muß.

Beweist sich die Tugend der Wahrheit zuerst in der kritischen Reflexion und Willenseinwirkung auf das eigene innere Leben, in der sittlichen Selbstbesinnung und Selbstbestimmung,

so beweist sie sich nicht weniger in jeder aufs Objekt gerichteten Handlung, es sei bloße Erkenntnis oder ausübende Tat. Im Selbstbewußtsein wurzelt sie immer; aber aufs Selbst bezieht sich eben alles wollende Bewußtsein notwendig zurück. Auch Erkenntnis ist Willenstat, untersteht also dem obersten Gesetz des Willens, dem Gesetz der Wahrheit. Und es ist ja auch kein Zweifel, daß im unbeirrten Wahrheitsstreben des Forschers, des seiner Denkkraft mächtigen Menschen überhaupt, in der Energie der Ueberwindung des Sinnentrugs, des Vorurteils, des versteckten Einflusses grober und feiner Interessen auf das Urteil, deren es in aller Erkenntnisarbeit bedarf, sich hohe Sittlichkeit betätigen kann. Aber auch in der nach außen gerichteten Tat, in jeder, wie man recht sagt, „redlichen" Arbeit kann sich der Sinn der Wahrheit bekunden, als der Sinn, das Werk oder die Sache, an der oder für die man arbeitet, ihrem Gesetz gemäß zu gestalten, auch trotz jedes sich vordrängenden Anspruchs der eigenen Person oder falscher, nicht aus der Sache fließender persönlicher Rücksicht überhaupt. Man kann es die Tugend der Sachlichkeit nennen, die offenbar einer der kräftigsten Aeste am Stamm unserer ersten Grundtugend, der Wahrheit, ist. Sie kommt zur Anwendung in jedem menschlichen Werk, mag es sich um Kleines handeln oder um Großes, um Arbeit an Dingen oder an Menschen, um technische oder Handelsunternehmungen, um Kriegspläne, Gesetzentwürfe, Rechtssprüche oder um Werke der Dichtung oder Kunst, denn auch das ist nicht bloß Sache des Genies, sondern auch der redlichen Arbeit; die wahrhaft großen Genies sind immer auch redliche Arbeiter gewesen.

In dem allen ist Wahrheit Pflicht, auch ganz abgesehen von jeder Rücksicht auf den Nebenmenschen. Wir wären in Verlegenheit, wenn wir nach der gebräuchlichen Einteilung der Pflichten in solche gegen uns selbst und gegen den Nebenmenschen uns entscheiden sollten, in welche von beiden Klassen diese so weitreichende Pflicht der Sachlichkeit zu stellen sei. Jede sittliche Pflicht ohne Ausnahme ist Pflicht, nicht gegen, aber vor uns selbst, sofern das eigene sittliche

Bewußtsein sie uns auferlegt; fragt man aber, worauf sie in der Ausübung sich erstrecke, so müßte man am Ende von Pflicht gegen das Objekt reden, was denn doch etwas wunderlich wäre. Diese ganze Einteilung fußt auf der unzulänglichen Vorstellung der sittlichen Verpflichtung als einer Verpflichtung auf Gegenseitigkeit. Ich bin, rein sittlich angesehen, überhaupt keiner Person verpflichtet, sondern allein dem sittlichen Gesetz. Erstrecken kann sich aber die Pflicht, der Materie nach, ebenso gut auf Sachen wie auf Personen, sofern irgend sie im Dienst sittlicher Aufgaben stehen.

Allerdings aber gilt nun eben dies in besonderer Weise von jeder willensfähigen Person, da jede auf eine solche sich erstreckende Handlung die Person zugleich als Subjekt und nicht bloß als Objekt des sittlichen Willens berührt. Und so gilt gewiß auch die Verpflichtung der Wahrheit in besonderem Sinne gegenüber der andern Person und gegenüber der Gemeinschaft. Hier verdoppelt sich gleichsam die Verantwortlichkeit, die das Gebot der Wahrheit auferlegt; denn jede Verletzung der Wahrheitspflicht beleidigt zweimal den heiligen Geist der Wahrheit, in der Person des Handelnden und dessen, auf den sich die Handlung erstreckt. Der Grund dieser Tugend wird dadurch zwar nicht berührt; die Unsittlichkeit der Lüge, das Verdienst der Wahrhaftigkeit wird nicht größer dadurch, daß beides sich in den Folgen auf den Andern miterstreckt, nicht geringer dadurch, daß sie sich in den Tiefen des eignen Bewußtseins verbirgt; doch kommt das neue Unrecht hinzu: die Schädigung der sittlichen Gemeinschaft, die mit Unwahrheit durchaus nicht bestehen kann. Genauer kommt dabei zweierlei in Frage, erstens die Aufrichtigkeit, die direkt die Beziehung zum Andern betrifft: Aufrichtigkeit in Freundschaft und Liebe gegen die Nächststehenden, Menschlichkeit gegen jedermann, in allen öffentlichen und gemeinschaftlichen Beziehungen; zweitens die Aufrichtigkeit jedweder Tätigkeit, sofern sie innerhalb solcher Wechselbeziehungen stattfindet und den Andern irgendwie in Mitleidenschaft zieht. Im ersteren Fall wird ganz direkt das Interesse der Gemeinschaft betroffen, er gehört daher eigentlicher zu unserer vierten Tugend;

im andern steht obenan die Forderung der Wahrheit selbst und kommt die Pflicht der Gemeinschaft nur außerdem auch ins Spiel.

Um von den manchen hierher gehörenden konkreten Fragen wenigstens eine auch im besonderen zu behandeln: wie weit reicht wohl die Verpflichtung, an öffentlichen Zuständen öffentlich Kritik zu üben? Es ist wahr, daß Feigheit tausend Gründe findet, die Grenzen dieser Verpflichtung möglichst eng zu ziehen; aber es giebt allerdings Grenzen. Wer schweren Tadel gegen Zustände, die den Schutz der öffentlichen Mächte und Autoritäten genießen, auf eigene Gefahr wagt, hat im allgemeinen das günstige Vorurteil für sich, rein der Wahrheit zu dienen, wenigstens ernster, wohlgeprüfter Ueberzeugung Ausdruck zu geben. Aber leider hat Eitelkeit des Besserwissens, die kleinliche Freude eine Rolle zu spielen, ja die Lust am Streit daran oft so viel und mehr Anteil als der lautere Wahrheitssinn und die ernste Sorge ums gemeine Beste. Schwerwiegende Urteile über öffentliche, d. h. in den Folgen weittragende Verhältnisse soll man gewiß nicht öffentlich aussprechen ohne die sorglichste Prüfung erstens der Sache, die man behauptet, und zweitens der Umstände und voraussichtlichen Folgen. Ist man aber seiner Sache gewiß und können die Folgen, die es haben kann, im ganzen nur heilsame sein, handelt es sich überdies um Fragen von einschneidender Bedeutung für das Gemeinwesen, so hat man nicht bloß das Recht, sondern die dringendste Pflicht, seine Ueberzeugung mit allem Nachdruck auszusprechen auf jede eigene oder selbst fremde bloß persönliche Gefahr. Sogar eine Gefahr fürs Vaterland selbst dürfte in solchem Fall nicht in Erwägung kommen. Soll uns das Vaterland „über alles in der Welt“ gelten, so heißt das sicher nicht: auch über die Wahrheit; als ob ein Vaterland ohne Wahrheit bestehen könnte. Gerade dem Vaterland schulden wir über alles und vor allem Wahrheit; wir haben, als sittliche Menschen, kein Vaterland, wenn es die Wahrheit nicht verträgt. Und wenn die Wahrheit bitter ist, so ist es wahrscheinlich umso nötiger, daß sie gesagt wird. Im allgemeinen ist es notwendig, daß, was wahr ist, nicht un-

gesagt bleibe; nur folgt daraus nicht, daß es gleichgültig wäre, wer es sagt, zu wem, wie und unter welchen Umständen.

Noch weiter gehenden Einschränkungen unterliegt im privaten Verkehr die Verpflichtung, das Wahre nicht bloß zu denken, sondern auch zu sagen. Als allgemeines Gesetz läßt sich aufstellen: daß überall da, wo eine feste innere Gemeinschaft besteht und erhalten bleiben soll, in eigentlicher Freundschaft, zumal in der nächsten, der Ehe, gegenseitige Wahrhaftigkeit nicht nur, sondern offene Aussprache Pflicht ist. Wer den Andern mit Unwahrheit behandelt, gesteht dadurch, daß er keine Gemeinschaft mit ihm haben will; aber auch, seine Herzensmeinung über Dinge, die den Andern gleichermaßen angehen, zurückzuhalten, bedeutet zum wenigsten Ausschluß aus der innersten Gemeinschaft. Doch man ist nicht verpflichtet, kann nicht verpflichtet sein, mit jedem die innerste Gemeinschaft zu hegen. Ich kann nicht verpflichtet sein, unbegrenztes Vertrauen dem zu schenken, von dem ich nicht weiß, ob er es nicht in gewissenloser Weise mißbrauchen wird. Daraus folgt nicht ein Recht der Lüge, denn es darf nie die Gemeinschaft von Grund aus unmöglich gemacht werden, das aber geschieht durch Lüge; dagegen nicht durch eine Zurückhaltung, die man aufzugeben bereit ist, sobald sich der Andre vertrauenswert bewiesen hat.

Ueberblickt man so das weite Gebiet dieser Tugend, so kann es fast scheinen, als ob in ihr schon das Ganze der persönlichen Sittlichkeit enthalten wäre. In gewissem Sinne ist es auch so und muß so sein nach dem, was über das allgemeine Verhältnis der sämtlichen Grundtugenden festgestellt wurde: jede von ihnen muß sich auf das Ganze des menschlichen Willensbereichs erstrecken, da sie sich nicht sowohl durch das Gebiet des Handelns, das sie regieren, als durch den Anteil unterscheiden sollen, der jedem der Grundbestandteile des Wollens an der Sittlichkeit überhaupt zufällt. Der beherrschende Faktor aber ist die Vernunft; daher versteht sich, daß man die Tugend der Vernunft und nicht etwa die der Tapferkeit oder des Maßes als einzige, alle andern einschließende Tugend hat aufstellen können, wie von Sokrates

und mehreren seiner Schüler bekannt ist. Daß indessen die bloße Einsicht doch nicht das Ganze der Sittlichkeit ausmacht, wird klar, sobald man sich an die andern beiden Bestandteile menschlicher Aktivität, Trieb und Willen (im engern Sinn) erinnert. Es wird sich also fragen: welche Seiten der individuellen Tugend sind es, die in analoger Weise auf diese Momente der menschlichen Aktivität sich beziehen, wie die Tugend der Wahrheit auf die praktische Vernunft. Und da ergiebt sich unschwer als die eigentümliche Tugend des Willens die, welcher die Alten den Namen der Tapferkeit gaben; als Tugend des Trieblebens aber die antike Sophrosyne, die Tugend des Maßes.

§ 13.

2. Die Tugend des Willens: Tapferkeit oder sittliche Tatkraft.

Der Begriff dieser zweiten Tugend ist, der Ableitung zufolge, eigentlich der der Selbstzucht, der strengen Unterordnung des Triebs unter die Regel des Willens, und dadurch bedingten Energie und Festigkeit der sittlichen Entschließung; also der Tatkraft der Sittlichkeit. Sie bildet das genaue Gegenstück der ersten Tugend; bezieht diese sich unmittelbar auf den letzten Quell der persönlichen Tugend im Bewußtsein, die sittliche Einsicht, so betrifft jene die Ausprägung der sittlichen Einsicht zur sittlichen Tat; oder den sittlichen Willen, sofern er nicht im bloßen Bewußtsein verbleibt, sondern sich wirksam beweist, die verfügbaren Kräfte zusammengenommen in den Dienst der sittlichen Aufgaben zu stellen.

Das ist aber offenbar der eigentliche Sinn der antiken Tugend der *ἀνδρεία* oder *virtus*, wörtlich Mannhaftigkeit. Das muß man freilich prägnant verstehen, schiene es doch sonst das Geschlecht zu beleidigen, das sich oft genug als das sittlich stärkere erweist. „Sei wie ein Mann sein soll“, das will sagen: „Habe einen Willen!“ Die gewöhnliche deutsche Wiedergabe durch Tapferkeit erinnert vielleicht etwas zu einseitig an die Behauptung im Streit, die doch nicht bedingungs-

los sittlich ist. An sich aber ist das darin liegende Moment der Gegensätzlichkeit, des Kampfes wohl von Bedeutung, nur daß es sich auch handelt um die Besiegung der inneren Schwierigkeiten der Sache, vor allem der Schwierigkeiten, die sich in der eigenen Seele, von seiten des Trieblebens zunächst, gegen die kraftvolle Verwirklichung des erkannten Guten erheben. Man spricht doch von tapferer Arbeit, tapferem Forschen, von Tapferkeit im Ertragen von Leid und Widerwärtigkeit, Tapferkeit der Selbstüberwindung.

Aber das alles unterschiede noch nicht die sittliche Tatkraft von der Tatkraft überhaupt. Wie die Einsicht, kann nämlich auch die Tatkraft an sich sowohl dem Schlechten wie dem Guten dienen; beide sind an sich indifferent, ohne Tendenz in guter oder schlechter Richtung. Aber das gilt nur von der Einsicht, die bloß zum gegebenen Zweck die tauglichen Mittel findet. Handelt es sich dagegen um die Zwecksetzung selbst, so kommt man, wenn der gesetzte Zweck nicht immer wieder nur Mittel zu einem ferneren Zweck sein soll (und so ins Unendliche), notwendig auf den unbedingten Endzweck des Sittlichen. So verhält es sich auch mit der Tatkraft des Willens: sofern sie bloß für einen beliebigen schon vorausgesetzten Zweck die bereit liegenden Kräfte des Willens ins Spiel setzt, kann sie ebensowohl böse wie gut sein; als die eigentümliche Kraft hingegen, die auf ein unverrückbares Ziel den ganzen Willen konzentriert und so seine ganze Energie zur Einheit zusammennimmt, tendiert sie notwendig zum Sittlichen.

Dadurch vollendet sich also erst der Begriff der sittlichen Tapferkeit: als des unbedingten Einsatzes aller Kräfte für das unbedingt Gute, als welches allein eines solchen Einsatzes wert ist. Das hatte Sokrates im Sinn, wenn er meinte, daß die sittliche Einsicht an und für sich auch stark genug sei, jeden Widerstand von seiten des Trieblebens zu brechen. Sie hat diese Kraft freilich nicht als bloße Einsicht, sondern sofern die das Bewußtsein ganz einnehmende Erkenntnis des einen Endziels zugleich dem Willen Einheit und damit konzentrierteste Kraft giebt. Die so zusammengenommene

Energie des Wollens vereint seine Kräfte zu einer Wirkung, die begreiflich jeder Gegenwirkung vereinzelter Triebe überlegen ist. Wir verlangen daher vom Menschen, der der Gewalt seiner Triebe schlaff und ohne Gegenwehr hingegeben ist, daß er „sich zusammennehme"; genau dies ist das Eigentümliche der sittlichen Tatkraft. Dies sich zusammennehmen aber vollbringt schließlich allein die konzentrierende Kraft der Einheit der Zielsetzung in der Idee des unbedingt Gesetzlichen, d. i. des Guten.

In ganzer Schärfe hat wiederum Plato dies Unterscheidungsmerkmal der echten Tapferkeit erkannt. Was man gemeinhin so nenne, der Einsatz der Person für ein beliebiges, bedingtes, empirisches Gut, wenn nicht gar für etwas in Wahrheit Schlechtes, sei eigentlich Tapferkeit aus Furcht: man setze seine Person ein für irgend ein Nichtiges, das man zu verlieren fürchte, während in Wahrheit, nach sittlichem Urteil, sein Verlust gar nicht zu fürchten sei, wie Reichtum, Macht, äußere Ehre. Tapferkeit im echten, sittlichen Sinne sei nur der unbedingte Einsatz der Person für das unbedingt Gute, das, wie er sagt, die einzige Münze ist, gegen die man alles eintauschen sollte.

Nicht ohne Grund also sieht man die Probe der Tapferkeit darin, jeder Gefahr, jedem Schmerz, namentlich aber dem Tode fest ins Auge zu sehen. Zwar kann auch die Festigkeit gegen Todesfurcht ganz unsittliche Gründe haben; der elendeste Verbrecher dürfte in dieser vermeinten Tugend es mit dem sittlichen Heros aufnehmen. Je kleiner ein Mensch ist, desto kleiner ist auch sein Heldenmut, sein Nichts wegzuwerfen, oft sozusagen für ein Butterbrot. Ein Edler wird vielleicht weniger rasch damit bei der Hand sein, sein Leben zu wagen; ist er darum weniger tapfer? Dennoch ist die jedem so natürliche Meinung, die in der Todesbereitschaft die Probe der Tapferkeit sieht, nicht ganz im Unrecht; nur bleibt dabei die wesentliche Bedingung unausgesprochen: daß es ein Edler ist, der sich opfert, und für eine edle Sache. Das schließt ferner ein, daß das Selbstopfer mit Besinnung, in voller Klarheit des Bewußtseins gebracht wird. Dies alles

vorausgesetzt, ist gewiß die Fähigkeit, sein ganzes empirisches Dasein daranzugeben allein für sittlichen Gewinn, die Probe höchster Sittlichkeit, allein begreiflich aus dem sicheren Bewußtsein, daß alles Empirische von bloß bedingtem, das Gute der Idee allein von unbedingtem Werte ist.

Diese Möglichkeit der Selbstopferung aus rein sittlichem Motiv, die Möglichkeit, sich eine solche Selbstopferung auch nur zu denken, verdient in der Ethik besondere Beachtung als einer der stärksten Gegengründe gegen jede bloß empirische Begründung der Moral. Man versucht sie zu stützen auf eine Berechnung der Gewinn- und Verlust-Chancen: verliere ich mehr, wenn ich mein ganzes übriges Leben darangebe, oder wenn ich mein Leben erkaufe z. B. mit Schande oder sonstiger schwerer äußerer oder innerer Strafe oder Schädigung, oder auch nur mit dem Verzicht auf Güter, die mir höher gelten, als was das Leben mir sonst bieten kann? Soll man solche Berechnung gelten lassen? Aber es widerstrebt schon dem unbefangenen Gefühl, selbst aus der Tapferkeit eine Berechnung zu machen. Bedeutet sie den unbedingten Einsatz der empirischen Person für das unbedingte Gute, so ist nichts zu berechnen, da gegen den unbedingten Wert des Guten kein endlicher, empirischer Wert überhaupt in Vergleich kommen kann. Die Konsequenz jener Berechnung dagegen wäre, daß auch der sittliche Schaden sein empirisches Maß und die Tugend ihren Preis hätte, um den sie verkäuflich wäre, was man doch wohl nicht hat sagen wollen. Nach solcher Berechnung möchte wohl oft der Verbrecher, der an seine verruchte Tat den Kopf wagt, so viel und mehr Recht haben als der sittliche Held, der der Folgen seiner Aufopferung niemals völlig sicher sein kann, und auch wirklich nicht danach fragt, was die Folgen tatsächlich sein werden, sondern allenfalls, was, *so viel an ihm liegt*, sie sein würden.

Ebenso wenig verfängt hier die Berufung auf den gesellschaftlichen Instinkt als die Wurzel der Sittlichkeit. Die instinktive Rücksicht auf die gesellschaftliche Ehre und Schande, der in dunklen, aber mächtigen Gefühlen uns beherrschende Einfluß des sozialen Lebens überhaupt ist gewiß sehr oft das

wirklich treibende Motiv bei Taten, die man als solche der höchsten Tapferkeit preist. Und doch macht das an sich die Tat nicht zur sittlichen. Der gesellschaftliche Instinkt kann an sich zum Verkehrten leiten so gut wie zum Rechten; sich ihm urteilslos überlassen ist keineswegs sittlich, allenfalls eine unverächtliche Stufe der Erziehung zum Sittlichen. Als solche wollen wir auch den Ehrtrieb gerne gelten lassen. Es giebt ohne Zweifel einen sittlichen Ehrtrieb. Unfraglich sieht gerade der sittliche Mensch es für ehrlos an, im gegebenen Falle sein Leben nicht zu wagen. Aber warum hält er es dafür? Weil Andre es dafür halten? Welche Andren? Wahrscheinlich denkt die kleinste Zahl darüber so streng, wie man im sittlichen Interesse denken soll. Gerade die Ehrvorstellungen der Menschen sind so himmelweit verschieden, daß es vor allem dafür eines Kriteriums bedarf. Welche Ehre ist denn nun für das sittliche Urteil maßgebend? Natürlich nur die sittliche. Aber dann stützt man Ehre auf Sittlichkeit, nicht Sittlichkeit auf Ehre; wie es auch allein zulässig ist.

Es verhält sich mit diesen abgeleiteteren Begriffen nicht anders als mit den allgemeinen der Lust, der Glückseligkeit oder des Nutzens. Immer wird sich fragen: welche Lust, welche Glückseligkeit, welcher Nutzen entscheidet? Bestimmt die an irgend einem anderweitigen, außersittlichen Maße gemessene Lust, Glückseligkeit oder Nützlichkeit, was sittlich, oder bestimmt vielmehr das eigene Gesetz der Sittlichkeit, was wahre Lust, Glückseligkeit, Nützlichkeit ist? Unter dem Gesetz der Lust und Unlust steht jede Handlung, jede Willensrichtung; der Edle findet am Edlen seine Lust, der Unedle am Unedlen: eben darum bedarf es eines andern Maßes für unser Wollen und Handeln als der Lust. Sobald aber nur ein Unterschied der Wahrheit einer Lust, eines Nutzens von dem andern anerkannt wird, ist damit schon ein selbständiger Grund des Sittlichen zugegeben. Desgleichen läßt sich ein Vorrang des Nützlichen vor dem bloß Angenehmen ohne ein von der Lust verschiedenes Prinzip nicht begründen. Er ist darin begründet, daß der Mensch kein Augenblicksgeschöpf ist; aber eben diese Erwägung führt, in ihrer vollen Tragweite

verstanden, über jede bloß empirische Begründung hinaus. Die sittliche Tugend der Tapferkeit, sofern sie die Fähigkeit einschließt, seine ganze empirische Existenz für ein bloß ideelles Gut zu opfern, macht das nur besonders deutlich. Es ist nur einer der manchen Punkte, wo die empiristische Moralbegründung entweder sittlich oder logisch unverständlich wird: sittlich, wenn sie die Konsequenzen des einmal gewählten Prinzips zieht, logisch, wenn sie sie zu ziehen unterläßt.

So wichtig übrigens für Theorie und Praxis der Sittlichkeit die negative Seite unserer Tugend, die Fähigkeit der Selbstopferung ist, an sich muß wohl diese Tugend, wenn irgend eine, nicht bloß negativ und passiv, sondern positiv und aktiv verstanden werden. Der Einsatz aller Kräfte für das erkannte Gute zieht als Folge nach sich, daß man, wenn nötig, auch das Leben dafür einsetzt; an sich aber fordert es wohl größere Tapferkeit, für das Gute zu leben als dafür zu sterben. Das Letztere ist meist Sache einer einzigen, raschen Entschließung, die dem sittlich klaren Menschen in klarer Lage nicht sonderlich schwer fallen kann. Weit schwerer ist es dagegen, die Festigkeit des sittlichen Wollens in seiner positiven Betätigung unter zahllosen lähmenden Einflüssen von außen und von innen stündlich neu zu bewähren. Plato bemerkt irgendwo (Lach. 191), Tapferkeit habe sich zu beweisen nicht nur gegen Schmerz und Furcht, sondern auch gegen Lust und Begier, und nicht nur im Standhalten, sondern auch im Fliehen. Er hätte hinzufügen dürfen, daß es nicht allein eine Tapferkeit gegen, sondern auch für etwas giebt, für das Gute und alles was zum Guten dient. Uebrigens kommt die aktive Natur dieser Tugend in anderer Weise bei ihm zur Geltung, in ihrer Beziehung auf die aktive Energie des Trieblebens, auf den *θυμός*. Er beschreibt darin nicht unrichtig die Wirkung der sittlichen Erhebung auf das Triebleben selbst, und zwar als aktiven Zustand, als edle Aufwallung für das Gute. Untriftig wäre es freilich, dieser Tugend geradezu ihren Sitz in einer so ganz dem Triebleben zugehörigen Gemütskraft anzuweisen; Plato selbst führt sie sonst, mit Sokratischer Schroffheit, vielmehr auf die Einsicht zurück. Wir ver-

meiden beide Abwege, indem wir sie dem Willen zuweisen, der zwischen Trieb und Einsicht in der Mitte steht, durch dessen Vermittlung sich der Einfluß der sittlichen Erkenntnis bis auf das Triebleben erstreckt. Denn dieses bietet überhaupt den Stoff, den der Wille, von der Vernunft geleitet, sittlich zu gestalten hat. Wollen heißt wesentlich: seinem sonst blinden Streben ein Objekt setzen, seine Triebkräfte auf eine Sache richten und dadurch einer festen, unausweichlichen Regel unterwerfen. Das ist nicht mehr θυμός, es steht ungleich näher der Sokratischen φρόνησις, die doch immer praktische Vernunft sein soll; aber es ist auch nicht an sich schon das sittlich Vernünftige, denn die Sache könnte schlecht, oder doch sittlich geringwertig sein. Doch bleibt diese strenge Unterordnung unter die Sache an sich ein wesentliches Moment der Tugend; und sie wird zur Tugend eben dann, wenn die Sache, für die ich mich einsetze, nicht bloß *eine* gute Sache, sondern schlechthin *das* Gute ist. So wird die eigenartige Stellung der Tapferkeit im System der sittlichen Tugenden klar, während sie bei Plato bald nach der φρόνησις, bald (so auch in der angeführten Stelle) nach der σωφροσύνη hinüberschwankt. Richtig bleibt dennoch das Motiv, daß diese Tugend eine höchst positive und konkrete Beziehung auf die Aktivität auch in der unmittelbaren Form des Triebes hat; daß sie den Trieb selbst unmittelbar in den Dienst des sittlichen Willens stellt.

Diese Erwägung begründet zugleich, was übrigens nur kurzer Ausführung bedarf: daß auch diese Tugend sich, gleich der der Wahrheit, auf das Ganze des menschlichen Tuns erstrecken muß. Denn alles eigentliche Tun des Menschen ist eben Willenssache. Wo kein Wille, da reden wir nicht eigentlich von Tätigkeit. Dagegen gehört nicht ebenso notwendig zum Begriff einer Tat die Darstellung des Willens in einem äußeren Stoff. Zur bloßen Erforschung der Wahrheit, selbst wenn sie im reinen Erkennen ihr Ziel fände, gehört ein tapferer nicht minder als streng aufrichtiger Sinn; vollends zur Erhaltung sittlicher Gesinnung im Menschen, zur inneren, sittlichen Wahrhaftigkeit gehört gewiß ein hoher sittlicher Mut;

nicht minder zur äußern Wahrhaftigkeit, zur Wahrhaftigkeit des Worts. Dann aber auch zu jeder unmittelbar an den Stoff gewendeten Arbeit ist nicht bloß die Tugend der Sachlichkeit, sondern auch entschlossene, rein für die Sache sich einsetzende Tatkraft vonnöten. Man spricht also mit gutem Recht von tapfrer Arbeit. Treu ausharrender, unverdrossener Fleiß ist gewiß keiner Tugend verwandter als der Tapferkeit. Endlich erstreckt sich auch diese Tugend ganz besonders auf die Gemeinschaftsbeziehungen unter den Menschen. Untreue gegen Pflichten des Gemeinschaftslebens aus persönlicher Schwäche, Mattheit in sittlich begründeten Gemeinschaftsbeziehungen, in Liebe und Freundschaft, Untreue gegen das Vaterland hat gewiß am meisten ihren Grund in Mattherzigkeit überhaupt, bis zur deutlichen Feigheit, also im Gegenteil unsrer Tugend. Sie ist schlecht, nicht allein oder hauptsächlich wegen der sich auf den Andern miterstreckenden Folgen, sondern an und für sich als Schädigung des eigenen sittlichen Charakters wie des der Gemeinschaft.

Besonders klar ergiebt sich aus allem Gesagten die genaue Wechselbeziehung zwischen den beiden ersten Tugenden. Wahr zu sein in der umfassenden Bedeutung des Worts, die wir kennen lernten, fordert ebenso gewiß Tapferkeit, wie umgekehrt tapfer im sittlichen Sinne keiner ist, es sei denn in unbeugsamer Treue gegen die Wahrheit. Dieses schon einigemal gebrauchte Wort *Treue* drückt überhaupt unübertrefflich die Einheit der beiden Grundtugenden aus; es besagt: Wahrhaftigkeit, die sich in standhaftem Ausharren bewährt, Standhaftigkeit, die aus dem Sinn der Wahrheit fließt.

Die Analogie führt aber darauf hin, neben den Tugenden der *Vernunft* und des *Willens* noch eine solche anzunehmen, die sich unmittelbar auf den dritten Faktor der Aktivität, das *Triebleben* bezieht. Auch das klassische System der Kardinaltugenden, dessen tiefe Anlage sich bis dahin bewährte, weist eine solche auf: die Tugend des *Maßes*, *σωφροσύνη*.

§ 14.

3. Die Tugend des Trieblebens: Reinheit oder Mafs.

Es ist ein empfindlicher Mangel unsrer ethischen Kunstsprache, daß ihr ein Wort fehlt, das dem griechischen σωφροσύνη recht entspräche. Die seit Schleiermacher gebräuchliche Uebersetzung „Besonnenheit“ trifft nur eine, bei Plato vorzüglich wichtige Seite dieser Tugend, aber unterscheidet sie kaum von der φρόνησις, die wir mit „Besinnung“ wiedergaben. Im Griechischen ist das Unterscheidende im ersten Bestandteil des Worts, welcher „heil, gesund“ heißt, wenigstens angedeutet; bestimmter noch giebt es sich kund in dem synonymen Wort κόσμιον. Das besagt nicht nur das äußerlich Anständige; der Grundbegriff ist vielmehr der der inneren Wohlordnung, der geregelten und damit harmonischen Verfassung der Seele; den Gegensatz bildet die Maß- und Gesetzlosigkeit der Triebe, ὕβρις. Auf denselben Begriff führt die oft gebrauchte, im Wort σωφροσύνη anklingende Vergleichung mit der leiblichen Gesundheit. Den Punkt der Vergleichung bildet das normale Verhältnis der Funktionen, in dem sie sich gegenseitig nicht stören, sondern unterstützen oder wenigstens streitlos mit einander bestehen. Das setzt voraus, daß jede für sich das rechte Maß innehält. Und so wird diese Tugend auch geradezu als die des Maßes, des μέτριον bezeichnet. Das führt dann wieder hinüber zur Vergleichung mit dem ästhetisch Schönen, „Symmetrischen“, besonders aber mit dem Musikalischen, der Harmonie in eigentlicher Bedeutung oder Symphonie, oder auch der Eurhythmie. Vornehmlich im Sinne dieser Tugend gilt den Griechen das Sittliche als das Schöne (καλόν) der Seele. Bei den Lateinern, denen die Schönheit weniger im Gemüte liegt, verblaßt das zum *honestum;* als ob die äußere Rücksicht auf den ehrlichen Namen, auf das *decorum* beim Sittlichen die Hauptsache sei. Auch unser Wort „sittlich“, das am öftesten von dieser Tugend im besondern gebraucht wird, erinnert zunächst an die äußere Sitte, die aber dann sich vertieft zum innerlich Gesetzlichen, Wohlgeordneten.

Stets aber wird diese Tugend von den Griechen auf das Triebleben bezogen, das, sich selbst überlassen, ohne Gesetz, Ordnung und Maß, ohne innere Zusammenstimmung bliebe. Daß das Ordnende die Vernunft, der vernünftige Wille ist, daß „Besonnenheit“ oder das ordnende Walten der Vernunft über das Triebleben der eigentliche Grund dieser Tugend ist, aber auch die Energie des sittlichen Willens, die „Tapferkeit“ der Selbstbezwingung dazu gehört, ist die wesentliche Errungenschaft der Philosophie, vorzugsweise der Sokratisch-Platonischen. Damit ist in der Tat das notwendige Zusammenwirken der drei Faktoren der Aktivität in dieser Tugend richtig erkannt; die Beziehung auf das Triebleben aber bleibt vorwaltend.

Demnach läßt sich diese Tugend zutreffend als die des Maßes oder der sittlichen Ordnung des Trieblebens bezeichnen. Mit einem Wort kann man sie als Reinheit benennen; wobei man nicht so sehr an das Negative: die Freiheit von Sündenschmutz, von Befleckung der Seele, als an das Positive: die ungetrübte Klarheit der inneren Gesetzesordnung denke. So spricht man in ästhetischer Anwendung von reiner Harmonie, reinen Farben, Reinheit der künstlerischen Form, der Sprache, aber auch von Reinheit des wissenschaftlichen Verfahrens, endlich und besonders von Reinheit gemütlicher und sonstiger Verhältnisse unter Menschen. Das Gemeinsame in dem allen ist die gesetzmäßig übereinstimmende und durch solchen Einklang befriedigende innere Verfassung, und zwar nicht als bloß gedacht oder angestrebt, sondern unmittelbar im Stoff dargestellt; das ist genau der Begriff, den wir brauchen.

Somit stellt diese Tugend, auf der Grundlage der beiden andern, die Vollendung der persönlichen Sittlichkeit dar. Sie ist die konkreteste der drei Tugenden; es ist darin das Ideal gedacht, daß die Triebe selbst dem Befehle der Vernunft so völlig gehorchen, vielmehr von Anfang an einerlei Richtung mit ihr nehmen, daß eine gefahrdrohende Anwandlung von Schlechtigkeit nicht mehr möglich ist. Der religiöse Name der Heiligung liegt nahe und läßt sich in einzelnen Anwendungen kaum umgehen; nur möchten wir die religiösen

Assoziationen fernhalten, um den rein ethischen Charakter der Untersuchung in keiner Weise zu verwischen.

Auch diese Tugend hat eine negative und eine positive Seite, und bei ihr wie bei der Tapferkeit drängt sich die negative oder kritische Bedeutung — Abwehr der ὕβρις — zunächst auf; aber auch bei ihr ist vor der einseitig negativen Auffassung zu warnen. Die ἐγκράτεια der Griechen, die Selbstbeherrschung, die Eigenschaft sich in der Gewalt zu haben, d. h. seiner Triebe Herr, nicht ihr Sklave zu sein, sie mäßigen oder zügeln zu können, gilt wohl den Meisten als der eigentliche und ganze Sinn dieser Tugend. Das steigert man dann leicht zu der Forderung der Enthaltung, der Entäußerung, der Ertötung oder doch möglichsten Abschwächung der Triebe. Es ist die Tugend der Kyniker und ihrer christlichen Nachfolger, der Asketen aller Art: die Begehrungen möglichst klein zu halten; bei den Ersteren mit der ausgesprochen hedonistischen Begründung, damit man sie desto sicherer befriedigen könne; so daß als das eigentliche Ideal völlige Bedürfnislosigkeit erscheint. Aber gesunde Befriedigung des Triebs ist an sich so sittlich, so rein, so heilig wie die Enthaltung von ungesunder Befriedigung. Die Gesundheit des Trieblebens ist so wenig davon abhängig, daß man die Triebe selbst möglichst knapp hält, also das Triebleben überhaupt möglichst ertötet, daß vielmehr eben die Gesundheit des Trieblebens die Bedingung seiner kraftvollsten und lebensfähigsten Entfaltung ist. Die Asketik ist ein unfehlbarer Arzt — nur daß sie mit der Krankheit zugleich dem Patienten den Garaus macht. Gewiß ist „Selbstbeherrschung", d. i. Herrschaft über die Triebe unerläßlich. Aber es ist die Weise schlechter Herrscher, die Untertanen möglichst schwach zu wollen, damit sie sich desto leichter regieren lassen. Man übersieht, daß die Herrschaft über kleine und schwache Triebe auch kleine und schwache Herrschaft ist. Die Gewalt über den Trieb ist erst die negative Vorbedingung, nicht das Ganze und Positive dieser Tugend; das Positive ist vielmehr: Gebrauch des Triebes nach seiner wirklichen, natürlichen und sittlichen Bestimmung, nicht außerhalb dieser Bestimmung.

Man hat sich das Verständnis dieser Tugend am meisten dadurch erschwert, daß man fast ausschließlich an die gröbsten, auf das bloß physische Dasein bezüglichen Triebe gedacht hat, an den Ernährungs- und Fortpflanzungstrieb, und etwa noch an die abgeleiteteren, aber zuletzt auch lediglich auf Selbstbehauptung im Kampf ums Dasein gerichteten Triebe der „Habsucht, Ehrsucht, Herrschsucht". Nun liegt allen diesen doch auch etwas Gesundes zu Grunde. Weshalb läge auf Verschwendung und Schädigung des physischen Lebens und der Mittel und Bedingnisse der Lebenserhaltung ein schwerer sittlicher Tadel, wenn nicht das Leben selbst und was seiner Erhaltung dient, an sich etwas Fördernswertes wäre? Weshalb ist uns das Verhältnis von Mutter und Kind rein und ehrwürdig, weshalb konnte der Vatername sogar heilig genug erachtet werden, um der Gottheit beigelegt zu werden, wenn Vater- und Mutterschaft an sich unrein wäre? Und so ist doch auch nicht aller Besitz, alle äußere Ehre, alle Macht und Herrschaft über Dinge und auch über menschliche Arbeitskräfte an sich verwerflich. Verfügbare Energie des Triebs ist zu aller und jeder menschlichen Tätigkeit, sie ist vor allem auch zur Arbeit an der eigenen geistigen und sittlichen Entwicklung erforderlich; wie sollte es also nicht auch sittlich gefordert sein, sie zu erhalten und zu stärken?

Am ärgsten ist wohl die Verwirrung über einen Begriff, der ganz besonders hierher gehört, nämlich den der Keuschheit. Man denkt dabei entweder bloß an das gesellschaftlich Anständige oder wozu einer sich ungescheut bekennen darf; wo denn wohl der bekannte Unterschied zwischen keuschen Ohren und keuschen Herzen zu Recht bestände. Oder wenn man denn diese Tugend bis ins Herz wurzeln läßt, so verfällt man dann leicht ins Asketische (wie in unserer Zeit wieder zwei so ehrliche Naturen wie Kierkegaard und Tolstoj), und gerät dahin, selbst jeden Gedanken an die natürliche Bestimmung der Geschlechter, jeden Wunsch ihrer Erfüllung für unkeusch zu erklären. Da käme aber diese angebliche Tugend in schwierige Kollision mit der allerursprünglichsten, unverletzlichsten Tugend der Wahrheit. Es könnte dann am Ende

wahrhafter und also sittlicher scheinen, sie ganz und gar als törichte Menschensatzung über Bord zu werfen und das Naturgebot der Begierde zum unumschränkten Gesetz des Handelns und Denkens zu erheben. Oder endlich, man versteht unter der Keuschheit des Herzens sogenannte Unschuld, d. h. Unwissenheit über das Natürliche, wenigstens Ahnungslosigkeit über die furchtbare Gewalt des Naturtriebs, verbunden mit eigener Begehrungslosigkeit, also das Verharren im Kindesstande, auf den man selbst wie auf ein verlorenes Paradies zurückblickt, den man aber dem heranwachsenden, ja dem erwachsenen — Weibe zumutet. Denn dem Manne kann man sie nicht wohl zumuten; er soll doch den Wirklichkeiten des Menschendaseins ins Auge sehen lernen. Das heißt aber das Weib mit einer sehr zweifelhaften Tugend schmücken, um ihm zwei so zweifellose, unerläßliche Tugenden wie Wahrheit und Tapferkeit des sittlichen Willens zu nehmen. Es ist eine unbedingt höhere Auffassung der weiblichen wie der männlichen Tugend, welche diese Unterscheidung und damit diesen ganzen Begriff der Keuschheit als „Unschuld“ verwirft. Wahre Unschuld ist nur die, die das Schuldlose auch schuldlos nimmt, um so sicherer, je fremder ihr die wahre Schuld der Unkeuschheit ist.

Was ist denn nun der echte Begriff dieser so schwierigen Tugend? Er ist so einfach wie alle Tugend, und dem sittlich Gesunden fast selbstverständlich. Sie besagt erstens, als Vorbedingung: sichere Herrschaft über den Naturtrieb; sodann aber: Gebrauch des Triebes nach seiner wirklichen, natürlichen wie sittlichen Bestimmung, nicht außerhalb dieser Bestimmung. Die natürliche Bestimmung ist die Fortpflanzung. Schon dadurch ist für den Gebrauch des Triebes eine unerbittliche Grenze gezogen, die Grenze, die die Unkeuschheit besonders nicht anerkennen mag; sie zieht vielmehr hauptsächlich daraus ihre Nahrung, daß sie den Trieb gebrauchen, aber seinen Zweck, die Fortpflanzung, umgehen will, weil seine Anerkennung dem Gebrauch des Triebes offenbar Schranken auferlegt. Es ist hier, wie bei der Trunksucht, der Habsucht u. s. f. auffällig (was man Kant nicht hat glauben wollen), daß alle Unsittlichkeit auf einen Selbstwiderspruch des

Willens hinauskommt. Dann aber und vornehmlich kommt im Geschlechtsverhältnis die seelische Beziehung in Frage, und da erst recht zeigt sich der hohe, ganz positive Sinn der Herzensreinheit in der Tugend der Keuschheit. Es ist die Reinheit, der das Reine rein ist, indem es bezogen wird auf das Heiligtum der Seele; der das physische Leben, und so auch seine Weitergabe, geheiligt ist durch seine Beziehung auf das seelische Leben, dem es dient; für die daher die Höhe des physischen Lebens — die Höhe, da es sich verewigt, indem es sich verschenkt — zugleich zu einer Höhe des seelischen Lebens zu werden vermag. Und das umso mehr, als zugleich das Verhältnis von Seele zu Seele in solcher Gesinnung sich zur ganzen Wahrheit reinigt: der Eine traut dem Andern eine Seele zu, erkennt in ihm wie in sich selber die sittliche und nicht bloß die sinnliche Person, und diese als unverletzliches Heiligtum an, um auf dies Heiligste, wie sein ganzes Sein und Leben, so auch alles, was er gegen uns ist und tut, uns giebt oder von uns empfängt, zuletzt zurückzubeziehen. Das ist freilich sinnlos, wenn man das Ziel des Naturtriebs im Genuß des Augenblicks sieht; aber es erhält klaren Sinn, wenn man sich besinnt, daß es dem Menschen verliehen ist, „dem Augenblick Dauer zu verleihen“, ja in eine Ewigkeit hinauszublicken. Diese stellt sich ihm menschlich und irdisch dar in der Folge der Geschlechter, wodurch der Einzelne sein beschränktes Dasein an das Leben der ganzen Menschheit kettet. Die Ueberlieferung des Menschentums von Geschlecht zu Geschlecht ist demnach das wahre, sittliche Ziel der Fortpflanzung. So hat selbst Plato, der sonst einigermaßen zur Asketik neigt, die leibliche Fortpflanzung darstellen können als die Art, wie das Sterbliche an Unsterblichkeit, an Ewigkeit teilhat. Dieser Sinn der Keuschheit ist völlig derselbe für Mann und Weib; der Mann und das Weib, das nicht in diesem hohen Sinne keusch ist, ist gemein, oder bestenfalls ein gesundes unwissendes Tier. Wiederum aber ist solche Keuschheit weit verschieden von blöder Scham: sie hält es für reiner, die Scham in Liebe untergehen zu lassen als sie festhalten zu wollen. Keusche Liebe hat sich nie ihrer selbst zu schämen,

sondern allein der Unkeuschheit. Dem Weibe wird also nicht mehr Unwissenheit um das Natürliche und kindisches Grauen davor als Tugend angerechnet; und der Mann nicht von seinem redlichen Anteil an dieser edlen Tugend entbunden, ja wohl der schwerere Teil der Verpflichtung und Verantwortlichkeit dabei ihm auferlegt. Endlich kommt so erst die positive Seite der Reinheit zu voller Anerkennung. Es ist begreiflich, daß gegenüber dem gewaltigsten aller natürlichen Triebe der negative Sinn der *σωφροσύνη* sich vorzugsweise aufdrängte, im letzten Grunde aber erschöpft sie sich auch hier nicht im Unterlassen oder passiven Geschehenlassen, sondern entfaltet ihre ganze Tiefe erst in der Position, in der Energie des Tuns. Sie verneint nicht das Triebleben, sondern bringt es vielmehr erst zu seiner gesunden und damit kraftvollen Entfaltung. Die Fortpflanzung der Menschheit in leiblicher und seelischer Gesundheit ist der keuschen, nicht der unkeuschen Liebe anvertraut. Auch diese Tugend ist eine der mächtigsten Beweisungen der Lebensenergie der Menschheit.*)

Und so will allgemein unsere dritte Tugend das Triebleben nicht ausrotten oder entkräften oder bloß bändigen wie ein wildes Tier, sondern es möglichst unversehrt in den Dienst unserer sittlichen Bestimmung stellen, die, nach ihrer wesentlichen, inneren Beziehung zur Natur, nicht auf einen vergeblichen Krieg mit dieser, sondern nur auf ihre gesunde und reine, d. i. ihrem innern Gesetz gemäße Entfaltung im Menschen zielen kann.

So tritt denn durch diese Tugend die menschliche Sittlichkeit in die unmittelbarste überhaupt zulässige Beziehung zur Natur. Sie vertritt, in konkreterem Sinne als eine der vorigen Tugenden, die Erhebung alles Natürlichen, soweit irgend es dessen fähig ist, zu sittlicher Bedeutung. Alles menschliche Tun und Streben hat aber eine der Sinnlichkeit zugekehrte Seite, es beruht nicht auf Vernunft und Willen allein, sondern hat noch einen Naturgrund, den wir allgemein

*) Vgl. zu der Frage den Aufsatz „Ueber Sinnenglück und Seelenfrieden“, in der Zeitschrift „Die Wahrheit“, Bd. 8, S. 65 ff.

mit „Trieb“ bezeichnet haben; auf diesen, und zwar in allen seinen Gestaltungen, bezieht sich unsere dritte Tugend. Auf den Begriff des Triebs führten wir den der Arbeit zurück; und so gehört alle eigentlich so benannte, unmittelbar auf den Stoff gerichtete, auf Sinnes- und Muskelkraft beruhende Arbeit unter die Herrschaft dieser Tugend. Der große Satz, der mit steigender Kultur zu immer höherer Bedeutung gelangt, von der Heiligkeit der Arbeit ordnet sich ganz ihr unter und ist einer ihrer deutlichsten und positivsten Ausdrücke; an ihr besonders zeigt sich, daß diese wie jede andere ursprüngliche Tugend nicht allein oder zuerst in dem besteht, was man läßt, sondern in dem, was man tut und wie man es tut. Luther, demselben, der nach der Zeit des Mönchtums wieder die Reinheit der Ehe betont hat, danken wir es, daß er die Heiligkeit der Arbeit und damit des „weltlichen“ Berufs zu Ehren gebracht und so das Verständnis dieser hohen Tugend unserer Nation besonders tief eingeprägt hat. Die mächtige sozial-ethische Bedeutung, die darin liegt und die mit der Verschärfung der sozialen „Frage“ sich nur erhöhen kann, leuchtet ein; fast die ganze Ethisierung der sozialen Frage hängt daran; sie bezieht sich, ethisch angesehen, durchaus auf die Versittlichung des sozialen Trieblebens in Arbeit und Genuß.

Ueberhaupt drängt sich in fast allen Betätigungen dieser Tugend ihre zugleich soziale Bedeutung besonders stark auf. Begreiflich, denn je näher wir den realen Bedingungen des menschlichen Daseins kommen, je konkreter wir seine Tugend zu erfassen suchen, um so weniger läßt sich von den sozialen Beziehungen überhaupt absehen, um so dringlicher zeigt es sich, auch und vor allem diese durch und durch sittlich zu gestalten. Das darf nun wiederum nicht verleiten, den Grund und Wert dieser Tugend etwa ausschließlich in ihrer sozialen Bedeutung zu suchen. Sie ist an sich von jedem gefordert, auch mit gänzlicher Abstraktion davon, welchen Dienst sie dem Andern oder selbst dem Ganzen leistet. Aber freilich besteht das Gebot der Reinheit, wie jedes sittliche Gebot, aus gleichem Grunde wie für den Einzelnen auch für alle und er-

hält durch die gleichzeitige Beziehung auf die Gemeinschaft noch verschärften Sinn; ja es könnte überhaupt nicht davon die Rede sein, den Adel der Menschheit in der eigenen Person zu erhalten, wenn es keine Menschheit, keine menschliche Gemeinschaft gäbe. Auch ist diese höchste sittliche Beziehung für diese Tugend so unerläßlich wie für jede andre. Sie läßt sich auf der Höhe ihrer Bedeutung nicht lediglich auf den Naturtrieb zur Glückseligkeit (auch wenn er als zugleich sozialer Trieb verstanden wird), mit Umgehung eines Vernunftgrundes stützen.

Und so bestätigt sich auch wieder der unauflösliche Zusammenhang sämtlicher Grundtugenden, demzufolge keine ohne die andern bestehen kann, jede, je nachdem man es ansieht, jede der andern zur Voraussetzung hat. Die sittliche Ordnung des Trieblebens, wie sie sich uns darstellte, ist offenbar nicht zu erreichen ohne eine große Klarheit der sittlichen Einsicht und ohne voll entwickelte Kraft und Festigkeit des sittlichen Willens. Umgekehrt ist Regellosigkeit und Ungesundheit des Trieblebens das Haupthindernis, zu fester sittlicher Energie und unbeirrter sittlicher Einsicht und Wahrhaftigkeit jemals zu gelangen. Die Erziehung beginnt naturgemäß von unten auf, bei der Disziplinierung des Trieblebens; höhere Forderungen an die sittliche Energie und Erkenntnis lassen sich überhaupt erst stellen, nachdem der Hauptwiderstand gebrochen ist, der sich von dorther gegen beide erhebt. An der Versittlichung des Trieblebens erstarkt die Kraft des sittlichen Wollens und der sittlichen Einsicht, die dann wieder zur festesten Stütze für jene wird. So helfen sich alle Tugenden und fördert jede die andern, indem sie zugleich aus jeder selbst neue Kraft zieht. Aber nicht minder helfen sich in verhängnisvollem Bunde alle Untugenden: Lüge und sittliche Schwäche der Unordnung des Trieblebens und umgekehrt. Der wilde, regellose Trieb ist der gefährlichste Sophist und erbärmlichste Schwächling; um so sophistischer und erbärmlicher, je mehr er sich in das Gewand der rechten Wahrheit und der rechten Forschheit zu kleiden liebt.

In dieser Tugend vollendet sich, wie es scheint, die Sittlichkeit des Individuums zur konkretesten Gestalt, deren sie

fähig ist. Allein die bloß individuelle Sittlichkeit ist überhaupt nur Abstraktion. Der Einzelne lebt nun einmal nicht vereinzelt, sondern jederzeit in Gemeinschaftsbeziehungen; es ist also eine bloße Fiktion, vom Individuum wie von einem Ding für sich zu reden. Andrerseits wurzeln die Gemeinschaftsbeziehungen doch in den Individuen selbst; sie existieren überhaupt nur im Bewußtsein der Einzelnen, die in Gemeinschaft stehen. Soll es also eine Tugend der Gemeinschaft geben, so muß sie, da doch Tugend Sittlichkeit heißt und Sittlichkeit in Individuen allein Leben und Ursprung hat, auch in ihnen, also in Gestalt einer individuellen Tugend sich ausprägen. Es ist nun schon bei der Behandlung der drei im engeren Sinne individualen Tugenden fortwährend auch die Beziehung auf die Gemeinschaft berücksichtigt worden. Doch ist es zum wenigsten noch eine eigene und wichtige Seite an aller individuellen Tugend, daß sie das Bewußtsein der Beziehung auf die sittliche Gemeinschaft wesentlich einschließt. Auch genügt es nicht, bei jeder jener drei Tugenden neben der individuellen die soziale Seite hervorzuheben, sondern man hat Grund, die soziale Tugend des Individuums auch als ein eigentümliches Ganze ins Auge zu fassen.

Deswegen stellen wir als vierte individuelle Tugend eben die soziale Tugend, sofern sie Tugend des Individuums ist, auf. Wir bezeichnen sie, wiederum im Anschluß an die Alten und besonders an Plato, mit dem Namen der Gerechtigkeit.

In der Anordnung unsrer vier Tugenden aber wird man die zwingende Notwendigkeit nicht verkennen, mit der die Betrachtung von den abstrakteren zu immer konkreteren Gestaltungen des Sittlichen, wie bisher, so auch jetzt wieder fortschreitet.

§ 15.

4. Die individuelle Grundlage der sozialen Tugend: Gerechtigkeit.

Unter Gerechtigkeit als individueller Tugend verstehen wir, dem Gesagten zufolge, die auf die Gemeinschaft bezügliche Seite an aller Tugend des Individuums. Daher muß jede der

andern individuellen Tugenden, sofern die Gemeinschaftsbeziehung in Frage kommt, etwas von dem Charakter der Gerechtigkeit annehmen. So zeigt es sich in der Tat: sofern die Regelung des Trieblebens in Arbeit und Genuß im Interesse der Gemeinschaft gefordert ist, wird sie zu einer der hauptsächlichsten Forderungen der Gerechtigkeit; ebenso Tapferkeit, sofern sie der Gemeinschaft dient, sofern sie besagt, daß jeder an seinem Posten, in seiner um der Gemeinschaft willen nötigen Betätigung aushalten und seine Sache nicht im Stiche lassen soll, ist eine Pflicht der Gerechtigkeit; endlich Wahrhaftigkeit im Verhalten zum Andern, Ehrlichkeit, Redlichkeit, wechselseitige Treue hat man von jeher zur Gerechtigkeit gerechnet; ihre Verletzung ist nicht nur persönliches, sondern soziales Unrecht.

Und zwar ist das Wesen dieser Tugend darin schon vollständig enthalten, daß alles, was an sich sittlich gefordert ist, gleichsam noch einmal, in der Tat in neuem, erweitertem Sinne gefordert wird im Interesse der Gemeinschaft. Eine eigene Materie hat diese Tugend also nicht aufzuweisen. Alle Erklärungen, die man von ihr zu geben versucht hat, sind denn auch rein formal; so die alte Formel, nach der sie „Jedem das Seine", was ihm zukommt oder gebührt, zuteil werden läßt, sein Recht und seine Pflicht. Was dies Gebührende sei, läßt sich gar nicht anders als in Hinsicht der drei Grundelemente der Aktivität, mithin gemäß den drei ersten Tugenden bestimmen. Die Erhebung der Gemeinschaftsbeziehung der sittlichen Forderung ins ausdrückliche Bewußtsein unsres Tuns ist das einzige Neue, was hinzukommt; darin ist die Eigentümlichkeit dieser Tugend erschöpft.

Soll man sie darum etwa überhaupt nicht zur Tugend des Individuums rechnen? — Wir schieden individuale und soziale Tugend nach dem Subjekt, von dem sie ausgesagt wird, und nach dem Ziele, worauf sie sich richtet. Individual also ist sie, wenn sie das Individuum, sozial, wenn sie die Gemeinschaft zum Subjekt hat; und die sittliche Ordnung des Individuallebens ist im ersteren Fall, die des sozialen Lebens im letzteren ihr Ziel. Beides ist nun zwar untrennbar; aber die

Beziehung ist darum doch eine zweifache. Zur sittlichen Ordnung des Individuallebens gehört aber auch die Ordnung der Beziehungen des Individuums zur Gemeinschaft, soweit sie von den Eigenschaften und Willenshandlungen des Individuums abhängt. Daß das einen Unterschied macht, tritt darin klar zu Tage, daß ein gerechtes Verhalten vom Individuum auch dann gefordert wird, wenn die Gemeinschaft, der es zugehört, einer gerechten Regelung entbehrt und vielleicht dem Einzelnen auch gar kein Mittel übrig gelassen ist, auf eine gerechtere Gemeinschaftsordnung direkt hinzuwirken.

Auch läßt sich nicht behaupten, daß die Tugend der Gerechtigkeit ihr Ziel schlechthin nur im Gemeinschaftsleben hätte, daß man gerecht sein sollte bloß um der Gemeinschaft, nicht auch um seiner selbst willen. Zwar für den, der durch irgend ein Verhängnis von aller menschlichen Gemeinschaft für immer abgeschnitten wäre, würde diese Tugend ihre unmittelbare Anwendbarkeit verlieren. Allein schon in jedem Gedanken an die übrige Menschheit würde sie ihre Bedeutung auch für ihn behalten; es wäre für ihn selbst nicht gleichgültig, ob er sie auch da wegwürfe oder nicht. Aber auch wer in menschlicher Gemeinschaft lebt, muß Gerechtigkeit üben nicht nur im sittlichen Interesse der Gesamtheit, sondern ebenso sehr im höchsten eigenen sittlichen Interesse. Es hat also guten Grund, wenn Plato die Gerechtigkeit als ebensowohl individuale wie soziale Tugend behandelt; nur tritt in seiner Ableitung der Gerechtigkeit als individualer Tugend die unerläßliche Beziehung auf die Gemeinschaft allzu sehr zurück. Die Gerechtigkeit als individuelle Tugend wird ihm, wenigstens im „Staat“, zum bloßen Ausdruck des normalen Verhältnisses der seelischen Grundkräfte, also nur zu einem andern Namen für die Tugend überhaupt und als Ganzes, die ja eben in diesem normalen Verhältnis besteht. Er kommt dadurch noch in die weitere Verlegenheit, daß er sie von der Sophrosyne, die auch die innere Harmonie der Gemütskräfte bedeuten soll, nicht überzeugend zu scheiden vermag. Diesen Verwicklungen entgeht man, indem man sich besinnt, daß die Gemeinschaftsbeziehungen in den Individuen doch wurzeln, also auch die

Tugend der Gemeinschaft auf der individuellen Tugend und zwar auf einer bestimmten, eben der Gemeinschaft zugewandten Seite der individuellen Tugend beruhen muß. So hat man es eigentlich sonst immer aufgefaßt; auch Plato selbst an andern Stellen.

Der Grund dieser Tugend ist kein andrer, als der die Allgemeingültigkeit des Sittlichen überhaupt, d. h. seine Gültigkeit nicht bloß für alle Subjekte, sondern auch in Rücksicht aller, begründet. Es ist der Satz der reinen Ethik, den Kant so formuliert hat: daß in der Person eines jeden „die Menschheit“ d. i. die sittliche, die vernünftige Person, und diese unbedingt, zu achten sei; denn es gebe nichts, das ohne Einschränkung gut genannt werden könne, als allein den guten Willen, folglich nichts, das würdig wäre, den letzten Zweck des Sittlichen auszumachen als die Erhaltung des sittlichen Willens in jedem, der dessen überhaupt fähig ist, d. h. in jedem sittlicher Vernunft fähigen Subjekt, jeder „Person“.

Das Moment der Gleichheit, das im Begriffe der Gerechtigkeit unfraglich liegt, ist nur hieraus klar zu verstehen. Denn von Natur sind die Menschen nicht gleich und werden es nicht sein, auch wenn man sich die weitestgehenden Forderungen an Gleichheit der äußeren Lebensbedingungen und vorzüglich der äußeren Bedingungen geistiger Entwicklung erfüllt denkt. Der tatsächlichen Beschaffenheit der Menschen gegenüber ist Gleichheit eine Fiktion, allenfalls ein Wunsch. Als sittliche Forderung aber hat sie den klaren Sinn: daß jeder, auch wer tatsächlich auf der niedrigsten Stufe der Menschheit steht, des Sittlichen doch fähig ist oder befähigt werden kann, mindestens hätte befähigt werden können. Auch noch dem unheilbar Schlechten gegenüber (wenn es einen solchen giebt) bedeutet die Gerechtigkeit, die wir ihm schulden: daß er für seine Schlechtigkeit nicht durchaus als Einzelner verantwortlich zu machen ist; daß auch jeder, der sich besser glaubt, sich seiner Mitschuld an aller in der Gemeinschaft, der er zugehört, vorhandenen Schlechtigkeit bewußt wird. Auch der entartete Mensch darf im Sinne sittlicher Gerechtigkeit nicht der Bestie gleich geachtet werden, auch der reinste sich

nicht vor sittlichem Schaden sicher wähnen. Insofern gilt die Forderung der Gleichheit in unnachgiebiger Strenge. In jedem ohne Unterschied ist sittlich nichts zu achten als allein der sittliche Wille, dieser aber auch in seinem verborgensten Keim, auch als bloße, durch Nichtgebrauch vielleicht verkümmerte, aber an sich doch als vorhanden anzunehmende Anlage; und zwar unbedingt, ohne Vergleichung mit irgend einem bloß empirischen Wert.

Das ist nun aber sehr gewöhnlich und begreiflich, daß die Beurteilung eben auf die Vergleichung empirischer Werte abirrt. Daraus entspringt dann ein ganz andrer, von Gleichheit sich weit entfernender Sinn der Gerechtigkeit, nämlich daß jedem zuteil werden solle, was er wert ist, dem Besseren Besseres, dem Schlechteren Schlechteres; das Gute, nein der Gute müsse belohnt, der Schlechte bestraft werden. Das hält man vielleicht für die von Plato empfohlene „geometrische“ d. i. proportionale Gleichheit. Es giebt aber eine seltsame Proportion, wenn gut und schlecht dabei so ganz Verschiedenes bedeuten: das eine Mal das Maß des Gutseins, der persönlichen Tugend, das andere Mal das Maß des Guten, das man genießt, nämlich des Anteils an äußeren Gütern und Vorteilen, an Besitz, Macht, Ansehen, öffentlicher Auszeichnung und allem was von dieser Ordnung ist. Aber das hat wenigstens Plato nicht gemeint, daß Tugend käuflich sein sollte um solche Münze, daß äußere Ehre und klingender Lohn für Tugend der Sinn der Gerechtigkeit sei; er hat das genaue Gegenteil davon mit schneidender Schärfe betont: daß das Gerechte gerecht ist auch verborgen vor Göttern und Menschen, und es bliebe, auch wenn man das Schlimmste darum leiden müßte. Sein Satz von der proportionalen Gleichheit meinte etwas ganz Anderes. Plato war allerdings der Ansicht, daß der Tüchtige befehlen, der Untüchtige gehorchen müsse; aber nicht, weil jener größere Ansprüche an „Gutes“ erheben dürfe, sondern aus dem ungefähr entgegengesetzten Grunde: weil größere Leistungen von ihm zu verlangen seien. Nicht als der persönlich Tüchtigere soll er größere persönliche Vorteile genießen; das würde in kurzem seine Tüchtigkeit zerstören;

sondern damit das Werk gedeihe, soll der Sachverständige befehlen. Der Vorteil, der dabei zu suchen, ist nicht seiner, sondern derer, denen er befiehlt. Er hat den Befehl, sofern er die Sache versteht; aber die Sache ist gemeinsam. Eine Sache, welche es auch sei, ausschließlich sein eigen nennen, ist ihm der Inbegriff des sozialen Unrechts, ein auf diesen Begriff des Eigentums gebauter Staat das Gegenteil des sittlich geforderten. Vielmehr sind beide, der Befehlende und der Gehorchende, Eigentum der Gemeinschaft, ihr Befehlen und ihr Gehorchen ist Dienst der Gemeinschaft. Das ist der Aristokratismus Platos, der am Ende auch Demokratismus heißen könnte, sofern darunter die Verneinung jedes Befehlsrechts einer Klasse als solcher und nicht lediglich des Tüchtigeren verstanden wird. Dieser Aristokratismus ist mit der sittlichen Gleichheit wohl im Einklang; denn diese besagt die für alle an sich gleiche Verpflichtung, die gegebenen Kräfte in den Dienst des Guten und, sofern das Gute Gemeinschaftssache ist, in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen; welche an sich gleiche Pflicht sich empirisch modifiziert nach dem Maße der Fähigkeit der Einzelnen. Da übrigens die menschlichen Fähigkeiten bildsam sind, so besteht auch wiederum die Verpflichtung, allen an sich gleiche Möglichkeit zur Ausbildung ihrer Fähigkeiten zu schaffen. Dabei aber stellt sich nun, merkwürdig genug, eine Art umgekehrter Proportion heraus: wie der Kranke mehr leibliche Pflege für sich fordern darf als der Gesunde, so hat der weniger Begabte Anspruch auf desto größere Sorgfalt für seine Bildung. Die Formel, daß dem Bessern Besseres gebühre, dem Schlechtern Schlechteres, versagt hier völlig; diese Proportion wäre hier schreiendste Ungerechtigkeit, sie würde sagen: Wer hat, dem wird gegeben, und wer nicht hat, dem wird auch noch genommen, was er hat.

So kann die Gleichheit, die der Begriff der Gerechtigkeit vorschreibt, sich empirisch äußerst verschieden ausnehmen; Beweis genug, daß dieser Begriff nicht aus der Erfahrung geschöpft ist. Wir folgern ihn ganz schlicht aus dem Gemeinschaftscharakter des Sittlichen. Die Idee der sittlichen Gleichheit ist mit dem entschiedenen Willen sittlicher Gemeinschaft

unzertrennlich verbunden. Sie kann nicht auftauchen, wo nicht eine gewisse Gemeinschaft schon besteht. Mit deren bloßem Bestande ist aber auch ihre sittliche Gestaltung gefordert; und das schließt in sich, die sittliche Gleichheit, die zuerst nur in der Idee existierte, so viel als möglich zur Tat und Wahrheit zu machen; denn die höchste, d. h. eben die sittliche Gemeinschaft kann nur auf dem Grunde der Gleichheit bestehen. Das Individuum wird dabei aber nicht geopfert. Mit der höchsten Tugend des Individuums, die eins ist mit der Entfaltung seiner höchsten Kraft und Tüchtigkeit, folglich (auch nach Plato) mit seiner wahren Glückseligkeit, ist in der Tat nur diese Haltung gegen die Gemeinschaft, welche Gerechtigkeit heißt, vereinbar. Nur die Schlechtigkeit des Individuums wird geopfert, alles Gute an ihr kommt bei dem (im angegebenen Sinn) gerechten Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft vielmehr erst zur freien Entfaltung. Auch bedarf es, um das festhalten zu dürfen, nicht der gewagten Annahme einer prästabilierten Harmonie zwischen Individual- und Gemeinschaftsleben, sondern es ergiebt sich mit Notwendigkeit so aus der Einsicht, die wir vornehmlich Plato verdanken: daß die Gestaltung des Individuallebens, gerade in sittlicher Hinsicht, von der des Gemeinschaftslebens ganz so streng abhängt wie umgekehrt; daß nur das eine mit dem andern, keines für sich allein einer rein sittlichen Gestaltung fähig ist.

Gerechtigkeit wird daher vom Einzelnen gefordert schon im Interesse der sittlichen Gestaltung seines individuellen Lebens, nämlich hinsichtlich seiner (tatsächlich von ihm unabtrennbaren) Beziehung zur Gemeinschaft. Der Einzelne erreicht die Höhe seiner menschlich-sittlichen Bestimmung nicht ohne die menschlich-sittliche Gestaltung seiner Beziehungen zur Gemeinschaft.

Es folgt ebenfalls aus unserer Ableitung, daß diese Beziehungen alle Seiten der menschlichen Aktivität: Trieb, Wille und Vernunft, zugleich umspannen müssen. Dadurch bestimmt sich das Verhältnis der Gerechtigkeit zu den drei ersten Grundtugenden.

Aus der praktischen Vernunft, die die unbedingte Allgemeinverbindlichkeit des sittlichen Gesetzes besagt, ist unsere

Tugend direkt abgeleitet, der Vernunftwille regiert also auch sie. Insofern rückt sie der Tugend der „Wahrheit“ sehr nahe; sie ist die Wahrheit des Gemeinschaftslebens. In Ausdrücken wie Ehrlichkeit, Redlichkeit, Treue (gegen den Andern) kommt dies Moment deutlich zur Geltung. Ungerechtigkeit ist immer etwas wie Lüge, Untreue, Verrat; umgekehrt, Lüge hebt die sittliche Gleichheit und folglich die Gemeinschaft auf; der gleiche Boden, auf dem man sich gegenüberstehen soll, kann nur der der Wahrheit sein.

Deshalb ist die erste Lebensbedingung der Gerechtigkeit die sittliche Einsicht. Neigung zu Gewalttat oder Ueberlistung, zum Vordrängen blinder selbstischer Interessen auch in jeder verfeinerten Gestalt ist immer ein Zeichen sittlicher Verworrenheit. Wo irgend ein blinder Instinkt die klaren Forderungen der Gerechtigkeit vergewaltigen oder in Vergessenheit bringen kann, geschieht jeder Ungerechtigkeit und damit der Zerstörung der Gemeinschaft Vorschub, auch in Dingen, die mit diesem besonderen Instinkt nicht zusammenhängen; denn jeder beliebige andere (persönliche oder Klassen-) Instinkt fordert dann mit gleichem „Recht“ — mit dem Rechte seiner Macht — in dem Grade als er (im Einzelnen oder einer Klasse) stark ist, sich durchzusetzen. Gerechtigkeit, Gleichheit werden zu leeren Namen, wo nicht mehr Anerkennung findet, daß in keinem Fall blinde Sympathieen und Antipathieen, oder allgemein die Stärke nun einmal vorhandener Strebungen und Gegenstrebungen das gegenseitige Verhalten außerhalb sittlicher Rücksicht bestimmen dürfen. In der Leidenschaft des Rassen- und Nationalhasses, nicht minder des Klassenhasses ist gerade dies das Gefährliche, die wie systematische Untergrabung jedes Gerechtigkeitssinnes und damit jeder Möglichkeit sittlicher Gemeinschaft.

So genau hängt die Tugend der Gerechtigkeit mit der Klarheit der sittlichen Einsicht, also mit der Tugend der Wahrheit zusammen. Daß sie nicht minder die Energie des sittlichen Willens d. i. Tapferkeit fordert, folgt schon aus dem eben Gesagten, nämlich daß sich die Idee des sittlich Rechten nur in fortwährendem Kampf mit der Gewalt natürlicher

Strebungen und Gegenstrebungen, Sympathieen und Antipathieen zu behaupten vermag. Sympathie und Antipathie ist nicht Sache des Willens; ich fühle sie oder fühle sie nicht, ich kann nichts dafür oder dawider. Aber Gerechtigkeit unverletzt zu behaupten auch gegen die unwillkürlichen Sympathieen und Antipathieen ist in den Willen des Menschen gestellt. Aus der Unwillkürlichkeit und angeblichen Unwiderstehlichkeit triebartiger Strebungen und Gegenstrebungen einen Rechtsgrund und gar einen sittlichen Grund des Verhaltens gegen den Andern machen zu wollen, bedeutet nicht bloß die Preisgebung der ersten Grundlage des sittlichen Urteilens, es bedeutet nicht minder die Gefangengebung des Willens an die Obmacht des blinden Triebs, den Verlust der sittlichen Freiheit, des hohen Vorrechtes sich selber Gesetz sein zu dürfen. Das gilt in Bezug auf den Einzelnen, es gilt in verstärktem Maße gegenüber gesellschaftlich mächtigen Sympathieen und Antipathieen, gegen die die Sache der Gerechtigkeit zu behaupten eine um so gestähltere Energie des sittlichen Wollens erfordert, je mehr das gesellschaftlich Mächtige die Tendenz hat, sich geradezu an die Stelle des Sittlichen zu setzen und für die wahre, konkrete Sittlichkeit auszugeben.

Und wieder aus dem gleichen Zusammenhang der Begriffe versteht sich das Verhältnis der Gerechtigkeit zu unserer dritten Tugend. Sympathie und Antipathie gehört unverkennbar zum Gebiet des Trieblebens; also, nach den Anschauungen aller bis zur Höhe sittlicher Reflexion entwickelten Völker, zum Gebiete dessen, was der Herrschaft sittlicher Vernunft und sittlichen Willens unterworfen werden muß, nicht sie bestimmen darf. Sympathie und Antipathie ist, so unüberwindlich vielleicht im Moment, doch an sich wandelbar, also lenkbar. Man kann vielleicht nicht umhin, sie augenblicklich zu haben oder nicht zu haben, aber wohl haben Einsicht und Wille Einfluß darauf, sie zu behalten oder davon frei zu werden, sie zu stärken oder zu mäßigen, sie zum Guten zu lenken und nicht zum Bösen. Jeder Naturtrieb hat zuletzt irgend etwas Gutes oder wenigstens Unschuldiges zum Ziel: ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten

Weges wohl bewußt; allein so lange **nur** der dunkle Drang zu Worte kommt, kann man nicht wissen, ob er eines guten Menschen ist oder nicht, ob er also instinktiv auf den rechten Weg leiten wird oder auf den verkehrten. Er bedarf also jedenfalls der Regelung, der Ordnung, der Reinigung. Gerechtigkeit zielt auf Reinheit unseres Verhältnisses der Sympathie und Antipathie zum Andern. Leidenschaftlicher, überhaupt blinder Haß, nicht minder blinde Liebe verfällt unrettbar in Ungerechtigkeit; und dasselbe gilt von jedem nicht oder verkehrt geregelten Zustand des Trieblebens.

Hierher gehört auch die ethisch interessante Frage nach dem Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und **Liebe**. Spricht man von blinder Liebe, so setzt man voraus, daß es auch eine sehende giebt; diese kann wohl nicht allzu weit abliegen von der Gerechtigkeit. So nennt Leibniz die Gerechtigkeit die Liebe des Weisen. Das kann sagen wollen, daß für den Weisen die Gerechtigkeit die Stelle der Liebe (die eigentlich unweise sei) vertreten müsse; aber es schließt doch wohl ein, daß Liebe und Gerechtigkeit an sich nicht mit einander streiten, daß die höchste Gerechtigkeit auch Liebe und die höchste Liebe Gerechtigkeit sei. Soll Liebe der höchste Ausdruck gegenseitiger Sittlichkeit sein, so muß sie offenbar besagen den unerschütterlichen **Willen zur Gemeinschaft**. Dann ist die höchste Liebe die, welche die Gemeinschaft im höchsten, d. i. im sittlichen Sinne will; die sittliche Tugend der Gemeinschaft aber ist die Gerechtigkeit.

Aber damit erhielten wir nur einen neuen Namen für dieselbe Sache. Das Wort Liebe schließt aber noch etwas Eigentümliches ein, nämlich einen starken Beisatz von **Gefühl**, der der Gerechtigkeit an sich fremd ist. Die Gerechtigkeit wird auch blind vorgestellt, aber in ganz anderm Sinne als die Liebe; die Blindheit besagt hier die strenge Unparteilichkeit, die persönliche Unbeteiligtheit des Urteilenden bei dem Streite der Parteien, den es zu schlichten gilt. Allein muß man denn fühllos sein, um nicht parteiisch zu werden, parteiisch, um sich die Wärme des Gefühls für den Andern zu bewahren? Sollte nicht Liebe, eben dadurch, daß sie sich

auf das Höchste im Menschen, auf die sittliche Person richtet, geläutert werden können, ohne an Kraft und Innigkeit des Gefühls dadurch zu verlieren? Und würde sie eben dann nicht aufhören, mit der Gerechtigkeit zu streiten, während sie zugleich ein neues, dieser an sich fremdes, doch unverwerfliches Moment hinzutut?

Es ist besonders die christliche Ethik, die den Begriff der Liebe an die Spitze gestellt hat. Und vielleicht ist es nur scheinbar so, daß sie dadurch mit der Gerechtigkeit in Streit geriete. Die Forderung z. B., nicht bloß den Feind, sondern den Sünder zu lieben, kann verständlich nur besagen, daß man auch in ihm die sittliche Person anerkennen, daß man um des noch so verkümmerten Keimes des Guten willen, der in ihm schlummert, ihn nie ganz verloren geben, ja selbst wenn er verloren wäre, doch bedenken soll, daß es ein Mensch ist, der verloren ist, d. h. ein Wesen, das an sich des Guten fähig war und unter andern Bedingungen hätte gerettet werden können, also auch sollen. Das ist aber ebensowohl Forderung der Gerechtigkeit. Desgleichen kann die vergebende Liebe nicht besagen, daß man aufhören sollte, das Schlechte zu verwerfen (dann wäre nichts zu vergeben), sondern nur den Schlechten; nämlich nicht, sofern er schlecht, sondern sofern er an sich des Guten fähig ist. In solchem Sinne ist aber die Vergebung ebenso sehr eine Forderung der Gerechtigkeit wie der Liebe.

Allerdings kann nun die erbarmende, die vergebende Liebe sehr leicht einen Beischmack entweder von sittlicher Schwäche oder von selbstgerechter Herablassung annehmen. Der Begriff „Liebe“ bedarf also erst sehr der Klärung, ehe er verwendet werden kann, das rein sittliche Verhalten zum Andern unmißverständlich zu bezeichnen; während der Name „Gerechtigkeit“ nicht in gleichem Maße dem Mißverstand ausgesetzt ist. Sonst aber behält das Wort „Liebe“ den Wert, in Erinnerung zu halten, daß Menschlichkeit gegen jedermann, um denn der Gerechtigkeit diesen freundlicheren Namen zu geben, nicht bloß Sache kühler Besinnung und eines unbeugsamen Willensentschlusses, sondern auch eines lebens-

warmen, persönlichen Gefühls sein kann und sittlicherweise sein darf. Nur läßt sich diese Gefühlswärme nicht positiv anbefehlen. Es hat etwas Widersprechendes, ja zur Lüge und Heuchelei Verleitendes, persönliche Wärme zum Gegenstand einer Vorschrift zu machen; sondern nur die natürlich vorhandene, aus der Gemeinschaft von selbst fließende Wärme und Innigkeit des Gefühls soll zu dieser sittlichen Gestalt gereinigt werden. In wem sie dagegen unglücklicherweise nicht natürlich erwachsen, oder vollends ohne eigene Schuld durch Mangel an wahrer Gemeinschaft gewaltsam ertötet wäre, von dem kann sie offenbar nicht sittlich gefordert sein; während ein menschliches Verhalten, gegründet auf reine Achtung der sittlichen Natur im Menschen (und zwar in jedem Menschen) immer gefordert bleibt. Insofern wäre es gewiß unzulässig, die Liebe etwa ganz die Stelle der Gerechtigkeit einnehmen zu lassen. Wollte die heute nicht seltene Abneigung gegen die Forderung „allgemeiner Menschenliebe“ nur das besagen, daß Liebe nicht anbefohlen werden dürfe, weil sie ein Moment von Gefühlswärme gegen den Andern einschließt, das man sich nicht willkürlich geben kann, so würde die Abneigung berechtigt sein. Sonst freilich ist es sehr verkehrt, die im sittlichen Sinne geforderte allgemeine Menschenliebe nach Art der gemeinen „Sympathie“ zu verstehen, von der man nicht erst aus Hume zu lernen braucht, daß sie wie die physikalische Anziehung mit der Entfernung abnimmt, oder wie ein chemischer Stoff sich mit der Ausbreitung verdünnt. Das rührt nicht von weitem an den Sinn, in dem allgemeine Menschenliebe verständlicherweise gefordert werden kann und von Verständigen je gefordert worden ist; auch wird von der Forderung der Menschlichkeit gegen jedermann nicht das Geringste abgelassen, wenn man vorzieht, sie im Namen der Gerechtigkeit, statt in dem der Liebe, zu stellen.

In wesentlich anderem Sinne läßt Plato in einer seiner tiefsten Betrachtungen das rein Sittliche sich zur Liebe steigern. Das ist nicht die christliche Agape, die — obgleich die besten Christen diesen Schein nicht anerkennen wollen — dennoch leicht allzu passiv, bloß duldend und aufopfernd, ja

asketisch erscheint; sondern es ist der altgriechische, schöpferische Eros, der vielmehr ganz und gar aktiv, lebensvoll und mit Notwendigkeit Leben zeugend gedacht ist. In jener schon einmal zitierten großartigen Vergleichung mit dem Fortpflanzungstrieb, der das leibliche Leben nicht für sich behalten mag, sondern weitergeben muß, um das eigene Leben zum Leben der Menschheit zu erweitern und so zu verewigen, wird der geistige Eros dargestellt als nur mächtigerer und edlerer Trieb, das geistige Leben weiterzugeben, es von bloß individualer zu gemeinschaftlicher, zuletzt menschheitlicher Bedeutung zu erhöhen und so fortpflanzend zu verewigen. Dieser Trieb erstreckt sich nach Platos Darstellung zwar keineswegs unterschiedslos auf alle, er sucht im Gegenteil die edelsten Naturen auf; aber er kann, in seiner höchsten Energie gedacht, nicht nur nicht auf den Einzelnen, sondern auch nicht auf wenige beschränkt bleiben, da er doch zur Höhe der Menschheit hinanstrebt. Sein Ziel ist eben „das“ Gute selbst und an sich, nicht die einzelne, noch so edle Person; die bloß persönliche Liebe soll zuletzt ganz aufgehen in die stärkste, ewigste Liebe, die nur das an sich Schöne, das Schöne der sittlichen Idee in uns zu entzünden fähig und würdig ist. Dieser Platonische Eros ist eigentlich nichts andres als der Trieb der Gemeinschaft, in allen Gestalten, bis zur höchsten, der rein sittlichen Gemeinschaft. Er bedeutet Streben des Einswerdens mit dem Andern, zuletzt auf dem Grunde des Guten, das in der Tat den stärksten, den allein unerschütterlichen Grund der inneren Einigkeit giebt. Genau dies fanden wir als den höchsten Begriff der Gerechtigkeit; aber in unnachahmlicher Weise drückt der Platonische Eros das aus, was hier besonders zu zeigen war: daß das Sittliche, als Quell der Gemeinschaft, das ganze menschliche Leben bis zu seiner sinnlichsten Wurzel herab durchdringen, daß es sich bis auf das Triebleben und nicht auf Willen und Vernunft allein erstrecken kann und soll.

Und so werden wir zusammenfassend sagen: daß diese vierte Tugend die drei andern in sich begreift, nur ihnen die neue Beziehung auf die Gemeinschaft giebt. Sie bedeutet zu-

gleich Wahrheit, Kraft und Reinheit der Sittlichkeit im Verhalten zur Gemeinschaft.

Zugleich ergiebt sich, daß auch auf diese Tugend Anwendung findet, was von den drei andern in ihrem wechselseitigen Verhältnis gezeigt wurde: daß jede mit jeder andern nicht bloß harmoniert, sondern derart eins ist, daß keine sich ohne die andren vollenden kann, während doch der begriffliche Unterschied fest bleibt. Das ist der Platonische Satz von der Einheit der Tugenden, der eben dies besagt, daß sie alle in der letzten Wurzel eins und derart unter einander verbunden sind, daß jede der andern hilft und selber ohne sie nicht sein kann, doch aber jede von der andern dem Begriff nach verschieden bleibt. Aus dem Verhältnis der drei Stufen der Aktivität einerseits und dem unauflöslichen Zusammenhang von Individuum und Gemeinschaft andrerseits folgt dies Verhältnis der Tugenden mit zwingender Notwendigkeit; wie denn auch Plato wesentlich dies im Sinne zu haben scheint.

In der Reihenfolge unsrer vier Tugenden aber ließ sich ein stetiger Fortgang von mehr abstrakten zu immer konkreteren Gestaltungen des Sittlichen beobachten. Es gilt nun den letzten Schritt in dieser Richtung zu tun, indem wir von der bloß individualen zur „Tugend" oder sittlichen Ordnung des Soziallebens fortschreiten.

§ 16.

Parallelismus der Funktionen des individualen und sozialen Lebens.

Der Begriff der individuellen Tugend, wie er bis dahin entwickelt worden ist, erschöpft nicht den Gehalt der sittlichen Verfassung auch nur des Individuallebens. Er reicht nicht hin zur Bestimmung der konkreten sittlichen Aufgabe selbst des Einzelnen; sondern diese ergiebt sich vollständig erst unter Mitberücksichtigung des Verhältnisses der Individuen in der Gemeinschaft. Auch die individuelle Tugend entfaltet sich erst recht in der Arbeit an den sittlichen Aufgaben, die der

Gemeinschaft zuerst, und nur durch sie den Einzelnen gestellt sind.

Aber die sittliche Verfassung des Gemeinschaftslebens selbst muß der des Individuallebens genau entsprechen. Hat doch die Gemeinschaft kein Leben anders als im Leben der Einzelnen, so wie es umgekehrt ein menschliches Leben des Einzelnen nicht anders giebt als in menschlicher Gemeinschaft und durch Teilnahme an ihr. Weder die Grundformen der Aktivität noch deren Tugenden können daher andre sein für die Gemeinschaft als für den Einzelnen. Nur, während bisher der Einzelne für sich und im Verhältnis zum andern ebenso isoliert gedachten Einzelnen, wiewohl immer unter stillschweigender Voraussetzung der Teilnahme an der Gemeinschaft erwogen wurde, ist jetzt das menschliche Leben, das zwar immer Leben der Einzelnen bleibt, ins Auge zu fassen als Leben der Gemeinschaft, nicht isolierter Einzelner. Und da es auf die Gemeinschaft jetzt gerade ankommt, so darf die Erwägung auch bei irgend welchen zufälligen und begrenzten Beziehungen unter Einzelnen nicht stehen bleiben, sondern muß ihren Horizont erweitern durch Beachtung der im Grundgesetz des Bewußtseinslebens eingeschlossenen Tendenz zur Gemeinschaft überhaupt, die keine andre Grenze ihrer Erweiterung anerkennt als das Ganze der Menschheit.

Die Gemeinschaftsbeziehung muß sich nun gleichmäßig auf alle drei Grundfaktoren der menschlichen Aktivität erstrecken. Das folgt schon aus dem Verhältnis, das unter diesen überhaupt obwaltet. Die Gemeinschaft würde sich auf die Tätigkeit der Vernunft nicht beziehen können, wenn sie sich nicht zuvor auf den Willen erstreckte, und nicht auf diesen, wenn sie nicht bis zum Triebleben herabreichte. Denn die praktische Vernunft ist nur die allgemeine Gesetzgebung des Willens, und dieser nur die bewußte Regelung der Arbeitstriebe in ihrer Betätigung. So aber giebt es notwendig ein Triebleben der Gemeinschaft, einen Willen der Gemeinschaft und eine Vernunft der Gemeinschaft; nicht als ob die Gemeinschaft ein selbständiges Wesen wäre, was keinen klar ausdenkbaren Sinn hat, sondern indem man erwägt, welche Ge-

stalt das Triebleben der Einzelnen in der Gemeinschaft, unter der Bedingung des Lebens in ihr, gesetzmäßigerweise annehmen, und wie der Wille, wie die Vernunft unter der gleichen Bedingung sich gestalten muß. Daraus müssen die wesentlichen Elemente sich ergeben, aus denen ein soziales Leben sich zusammensetzt, ebenso wie aus Trieb, Willen und Vernunft das Leben des Individuums in praktischer Hinsicht überhaupt besteht und durch das gesetzliche Verhältnis dieser drei Faktoren seinem Begriff nach bestimmt ist.

Als Trieb nun bezeichneten wir die sinnliche Urform des Strebens. In dieser liegt aber schon dem Keim nach die Richtung auf Gestaltung eines Werks, welche in den höheren Entwicklungen des Strebens beherrschend vorantritt. Daher erweist sich überall als das Vorherrschende in der menschlichen Aktivität die Richtung auf Arbeit, nicht auf bloßen Genuß. Ein gewisses Maß von Befriedigung ist zwar zur Erhaltung der Energie der Arbeitstriebe selbst unerläßlich, wie es denn mit deren gesunder Betätigung sich überhaupt von selbst einstellt. An sich aber hat das Streben im Genuß nicht sein Leben, es erstirbt vielmehr in ihm. Leben heißt tätig sein, und Tätigkeit verlangt, ihrer eigenen Gesundheit wegen, ein Werk, an dem sie sich darstellt; das giebt ihr die Einheit der Richtung, deren sie zu ihrer Gesundheit auch dann bedarf, wenn sie nicht als bewußt gewollter Zweck vor Augen steht, sondern nur an sich ihr immanent ist. Das Bewußtsein der Einheit des Zwecks, mit der Folge der ebenso bewußten Unterordnung der Mittel unter den Zweck, ist es dagegen, was den eigentlichen Willen ausmacht; also die Regelung der Arbeit; eine Tätigkeit, die sich unmittelbar nicht auf das Werk und dessen Hervorbringung, sondern auf die es hervorbringende Arbeit und die Triebkräfte dieser Arbeit richtet. Ebenso hat drittens die Vernunfttätigkeit zu ihrem unmittelbaren Objekt die Willensregelung als solche, der sie, als ständig begleitende Kritik, durchgängige Einheit zu geben bemüht ist, und bezieht sich erst mittelbar durch diese auf die am Werke selbst zu leistende Arbeit, und dadurch schließlich auf das Werk.

Ganz so muß es sich aber im sozialen Leben verhalten; es wird demnach zu reden sein von einem sozialen Triebleben, als gerichtet auf ein soziales Werk, eine soziale Arbeit; zweitens von der sozialen Regelung dieses Trieblebens durch einen sozialen Willen; endlich von einer auf diese Regelung sich beziehenden, für sie wegweisenden, ihre letzte, gesetzmäßige Einheit anstrebenden sozialen Tätigkeit der kritischen Vernunft. Aus diesen drei wesentlichen Stücken wird ein soziales Leben im voll entfalteten Sinne des Worts sich aufbauen. Es ist, diesem Begriff zufolge: Arbeitsgemeinschaft, unter gemeinschaftlicher Willensregelung, hinsichtlich dieser unterstehend gemeinschaftlicher vernünftiger Kritik.

Im sozialen wie individualen Leben hat nun der allemal höhere Faktor zum niederen das Verhältnis der Form zur Materie. Die Materie der Willensregelung also sind die Arbeitstriebe, der sozialen Regelung die sozialen Arbeitstriebe; Materie der vernünftigen Kritik die Willensregelungen der Arbeitstriebe, der sozialen Kritik die sozialen Willensregelungen.

Damit ist nun die Frage schon dem Prinzip nach beantwortet, die durch Rudolf Stammlers Werk über Wirtschaft und Recht*) zuerst in Präzision gestellt worden ist: die Frage nach der letzten Materie des sozialen Lebens. Es ist kein ernster Streitpunkt zwischen uns, ob man den Terminus „Wirtschaft", der nun einmal seine feste Verwendung seit lange besitzt, nicht dieser seiner bisherigen Verwendung gemäß in einer weniger weiten Bedeutung, als der der Materie des sozialen Lebens überhaupt, gebrauchen sollte (s. § 17). Mit größtem Rechte jedenfalls fordert Stammler zur sozialen Regelung als einheitlicher Form des sozialen Lebens eine in gleicher Einheitlichkeit zu definierende Materie; gegen welche unabweisliche logische Rücksicht die der Eignung des gewählten Terminus allenfalls zurückstehen durfte. Seiner Definition nach aber soll unter Wirtschaft verstanden werden:

*) R. Stammler, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung. Leipzig 1896. — Die im Text folgende Kritik findet man etwas mehr im einzelnen ausgeführt im Archiv für systematische Philosophie II, S. 318 ff.



menschliches Zusammenwirken zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Das berührt sich nahe mit dem oben aufgestellten Begriff der Triebform des sozialen Lebens; immerhin bleiben Unterschiede, die eine Rechtfertigung der Abweichung notwendig machen. Unsere Erklärung betont erstens, statt der Bedürfnisbefriedigung, die Gestaltung eines Werks, als unmittelbares Objekt wie des Triebes überhaupt, so auch des Triebes, sofern er sozialer Regelung untersteht. Gewiß ist jedes zu gestaltende Werk auch bestimmt, ein (wirkliches oder vermeintes) Bedürfnis zu befriedigen. Aber weder könnten wir diese Befriedigung als den wesentlichen Zweck der Tätigkeit anerkennen, noch käme dieser subjektive Zweck in sozialer Hinsicht eigentlich in Frage. Dagegen gehört der Begriff der Arbeit, d. i. Betätigung in Richtung auf irgend eine Hervorbringung, Verwirklichung einer Idee oder Gestaltung eines Stoffs nach einer solchen, hier wesentlich zur Sache. Man kann also den ganzen Zusatz „zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse“ aus der gegebenen Definition ohne Verlust — und wie ich glaube, mit wahrem Gewinn, weil dadurch eine vom Wege abführende Nebenvorstellung erweckt wird — weglassen; so bleibt das „Zusammenwirken“. Versteht man hierbei das „Wirken“ prägnant, so kann das, was soeben betont wurde: die Beziehung der Tätigkeit auf ein zu vollbringendes Werk, d. i. der Begriff der Arbeit, darin ganz wohl gefunden werden. Das „Zusammen“ weist dann genügend auf die Gemeinschaftlichkeit der zu vollbringenden Arbeit, welche die Materie des menschlichen Tuns überhaupt erst zur Materie sozialen Tuns, und damit des sozialen Lebens macht.

Was nun zweitens dies betrifft, so möchte ich nur verschärfend oder ausdrücklicher hervorhebend hinzusetzen, daß nicht die (etwa auch ohnedies) zusammenwirkende, sondern die zusammenwirken sollende Tätigkeit die reine Materie sei. Denn das tatsächliche Zusammenwirken würde eine gemeinsam befolgte Regel, d. h. eben das, was die Form der sozialen Tätigkeit erst hinzubringen soll, schon in sich schließen. So richtig es aber auch ist, daß die Materie *in concreto* ohne die Form nicht sein kann, so muß doch die

Sonderung der Begriffe *in abstracto* in völliger Reinheit durchgeführt werden, widrigenfalls die ganze Unterscheidung bedeutungslos würde.

Also Eignung zu gemeinschaftlicher Vollführung ist die materiale Bedingung des Sozialcharakters menschlicher Tätigkeit. Dies führt nun auf die weitere, in unserem gegenwärtigen Zusammenhang unerläßliche, überhaupt aber in der Sozialphilosophie nicht zu umgehende Frage: von welchen Voraussetzungen es allgemein abhängt, ob eine Arbeit gemeinschaftlich zu vollbringen, mithin zu sozialer Regelung überhaupt tauglich ist oder nicht.

Hier gehen wir nun von unserer fundamentalen Ansetzung (§ 6) aus: daß der Wille des Menschen überhaupt zur letzten Materie die Natur, das Objekt der Erfahrung hat. Dies notwendige Verhältnis der praktischen zur theoretischen Vernunft zu präzisem Ausdruck zu bringen, diente uns der Begriff der Technik. Hat man nach einer technischen Begründung der sozialen Tätigkeit, ihrer Materie nach, immer gefragt und sie grundsätzlich vorausgesetzt, so war diese Voraussetzung so im allgemeinen keineswegs unrichtig, wenn auch die Art der Beziehung zwischen Natur und sozialem Leben nicht klar genug gedacht wurde. Am wenigsten könnte hier der Einwand*) entscheiden, daß die Gesetze der Technik unterschiedslos für individuale und soziale Tätigkeit bestimmend seien, während es auf das unterscheidende Merkmal der letzteren gerade ankomme. Vielmehr war eine wesentlich gleichartige Bedingtheit des sozialen und individualen Lebens in dieser wie jeder andern fundamentalen Hinsicht voraus zu erwarten. Sie zeigt sich in der Tat ebenso in Hinsicht der beiden andern Faktoren: auch der Begriff der Willensregelung gilt an sich unterschiedslos für individuale und soziale Tätigkeit; und vollends ist ein und dasselbe Grundgesetz der Vernunft maßgebend für diese wie für jene; das hindert aber nicht, eine soziale von einer individualen Form der Vernunft und des Willens, und so auch des Trieblebens, zu unterscheiden. Ist

*) Stammlers; vgl. Arch. a. a. O. S. 323.



aber menschliche Arbeit überhaupt, der Materie nach, technisch bedingt, so ist sie es sogar ganz besonders eben in Hinsicht ihres sozialen Charakters: menschliche Tätigkeit wird dann und nur dann soziale Gestalt annehmen, wenn sie, technisch erwogen, zu gemeinschaftlicher Gestaltung tauglich ist und zu ihr auffordert. Gemeinschaft der Arbeit besagt, technisch beurteilt, daß die Arbeitskräfte der Einzelnen sich in solcher Art am gemeinschaftlichen Werk verbinden, daß das Werk überhaupt vollbracht und besser vollbracht wird als ohne diese Verbindung; besser, d. h. mit technischem Vorteil. Dieser technische Vorteil ist also der entscheidende Grund der Vergemeinschaftung der Arbeit, in letzter materialer Hinsicht; jeder fernere Grund, den man für sie geltend machen kann, ist nicht mehr rein material, sondern berührt bereits irgendwie schon die Form der Tätigkeit, das Eigentümliche des Wollens, wo nicht gar der Vernunft.

Aber die Technik, wird eingewandt, gehorcht allein den Gesetzen der Naturkausalität; es handelt sich aber um menschliche Tätigkeit, die, als solche von bloßem Naturwirken grundverschieden, ausschließlich der Gesetzlichkeit der Zwecke untersteht.

Hierauf ist zu antworten: in materialer Hinsicht unterliegt allerdings das menschliche Arbeiten der Naturkausalität. In der Tat nicht anders als sich an einer Maschine eine Reihe einzelner Naturwirkungen zu einer beabsichtigten Gesamtwirkung verbinden, treten die menschlichen Arbeitskräfte, selbst bis zu den höchsten hinauf, zu vereinter Wirkung zusammen: des technischen Vorteils halber. Dies betrifft gerade den Menschen, insofern er bestimmbar ist; bloß als solcher ist er Natur und nichts andres, d. h. untersteht er den Gesetzen der Kausalität und keinen andern. Dagegen, als sich zur Tätigkeit selber bestimmend, gehorcht er der eignen Gesetzlichkeit der Zwecke; aber auch die Technik selbst zielt ja darauf, das in sich lediglich kausale Zusammenwirken toter Naturkräfte gleichwohl in den Dienst menschlicher Zwecke zu zwingen. Nun war jetzt die Frage nach der letzten materialen Bedingtheit menschlicher Tätigkeit, sozialer oder indi-

vidualer; also ist bis zu diesem Punkte notwendig zurückzugehen; alles was darüber hinausführt, ist schon nicht mehr rein material.

Jedoch ist unterhalb der im allgemeinsten Sinne technischen Bedingtheit der menschlichen Tätigkeit eine wichtige Unterscheidung zu treffen. Soziale Technik, wie jede psychologische (s. § 6), faßt den Menschen allerdings nicht bloß als bestimmbar, sondern immerhin auch als sich selbst zur Tätigkeit bestimmend ins Auge; sie strebt ihren eignen Zweck auch durch menschliche Selbstbestimmung, auf diese rechnend, zu erreichen. Das fällt immer noch unter den Begriff der Technik, denn auch dabei wird der Mensch, sogar seine Selbstbestimmung, lediglich als Mittel erwogen. Aber es grenzt sich innerhalb seines weiten Umfangs scharf ab gegen alle solche Technik, die ein eigenes Wollen nicht in Rechnung zu ziehen hat.

Hiernach möchte die Frage nach der Materie des sozialen Lebens genauer so zu beantworten sein. Materiale Bedingung sozialer Tätigkeit überhaupt ist: die Möglichkeit, das Tun von Menschen, als bestimmbaren obgleich willensfähigen Wesen, auf Grund kausaler Erkenntnis zu beherrschen, und so, als Mittel zu voraus feststehendem und zwar gemeinschaftlichem Zweck, mit technischem Vorteil zu vereinen. Ueberall und nur, wo diese Bedingung erfüllt ist, ist die Voraussetzung zu sozialer Regelung, also zu sozialem Leben (welches außer jenem materialen noch diesen formalen Faktor einschließt) gegeben. Diese technische Bedingtheit sozialer Tätigkeit schließt aber zwei ungleichartige Bestandteile ein. Von diesen bezieht sich der eine ausschließlich auf das hervorzubringende Werk, der andre betrifft dagegen direkt die gemeinschaftliche und zwar zum Teil auch willentliche Richtung der menschlichen Arbeitstriebe auf dies Werk. In ersterer Hinsicht werden auch die menschlichen Arbeitskräfte bloß als physisch erwogen; es fragt sich einfach, ob und welches bestimmte Zusammenwirken der als verfügbar vorausgesetzten Kräfte, unter denen auch menschliche Arbeitskräfte sind, zur fraglichen Arbeit erforderlich oder mit technischem Vorteil für sie in

Anspruch zu nehmen ist. Diese Erwägung ist rein naturtechnisch und kann also aus sozialer Erwägung ausgeschlossen werden; obwohl es mindestens notwendig ist, auf sie als anderweitig gegebene und zu begründende Voraussetzung, auf der die Sozialwissenschaft *in concreto* zu fußen gar nicht umhin kann, hinzuweisen. Dagegen betrifft die andre, im weiteren Sinne auch technische Erwägung ganz unmittelbar die Zusammenbringung der menschlichen Arbeitskräfte und zwar als menschlicher, d. h. nicht bloß mechanisch, sondern auch mit Willen, und vielleicht nie ganz ohne Willen, in einheitlicher Richtung sich verbindender. Dieser Faktor geht daher die Sozialphilosophie ganz unmittelbar an, während der erste gleichsam nur auf ihrer Grenze liegt.

Es würde der sozialen Regelung gleichsam an jedem Angriffspunkt fehlen, wenn es nicht diese Grundlage zur sozialen Vereinigung der Arbeitskräfte gäbe. Es ist eine grundwesentliche Bedingung sozialen Lebens überhaupt, daß vorhandene menschliche Arbeitstriebe eine, gleichviel ob als ursprünglich angenommene oder erst erworbene Richtung auf gemeinschaftliche Tätigkeit schon an sich haben. Durch sie findet die bewußte Regelung immer schon den Boden zubereitet, so daß sie die Gemeinschaft der Arbeit nicht erst ursprünglich hervorzubringen, sondern bloß in festere Bahnen zu leiten und gegen Störungen zu sichern hat. Es wäre schlimm bestellt um die menschliche Gemeinschaft, wenn Gesetze und Zwangsmittel, oder aber bloße Vernunft, das, was ihr positives Ziel ist, eben die Gemeinschaft der Arbeit, überhaupt erst schaffen müßten. Sie setzen vielmehr eigentlich immer voraus, sie sei schon da und bedürfe nur der planmäßigeren Gestaltung und des Schutzes. Aber nicht diese empirische Erwägung, die immerhin auf den zugrunde liegenden Verhalt hinlenken kann, ist für unsere Ansetzung entscheidend; sondern die andre, daß die soziale Regelung selbst alle Wirkung, die sie auf die Arbeitsgemeinschaft übt, nur kraft des besagten materialen Faktors zu üben vermag. Sie selbst faßt das Tun der Einzelnen und die Vergemeinschaftung dieses Tuns als Mittel zum gemeinschaftlichen Zweck ins Auge, und das kann sie nur, indem

sie den Menschen als bestimmbar und zwar in der Richtung der Vergemeinschaftung bestimmbar ansieht, unbeschadet seiner Selbstbestimmung; denn er kann auch sogar bestimmt werden sich selber zu bestimmen.

Deswegen war diese Bestimmbarkeit als grundwesentlicher materialer Faktor des sozialen Lebens allerdings zu betonen. Der Einfluß der Gemeinschaft auf den Einzelnen, gerade durch das Mittel der sozialen Regelung, ist heteronom. Der Begriff der sozialen Regelung als äußerer Regelung, wie Stammler ihn in dankenswerter Schärfe bestimmt hat, setzt diese Heteronomie, also die kausale Bestimmbarkeit des Menschen, mithin den Menschen als Natur, voraus. Und wenn die kausale Beherrschung der toten Natur Technik ist, so ist die kausale Beherrschung der lebendigen Triebkräfte des Menschen, insofern sie eben diese als Natur voraussetzt, nicht minder Technik zu nennen. Und dieser Zusammenhang des menschlichen Lebens, auch und gerade des sozialen Lebens, mit der Natur ist von einer ganz prinzipiellen Bedeutung. Denn dem menschlichen Willen ist das Ziel gesteckt, Natur selbst, soweit möglich, in den Dienst der Idee zu zwingen. Aber nur durch Gehorchen wird man der Natur Herr, wie Bacon sagt; gerade um sie zu „besiegen“ und in den Gehorsam des Willens zu zwingen, hat der Mensch seine eigenen Kräfte als Naturkräfte und gemäß der erkannten Gesetzlichkeit der Natur ins Spiel zu setzen. Deshalb, und nicht bloß um der Strenge des logischen Aufbaus willen, die uns allerdings auch ein wesentliches Anliegen ist, schien es nötig, zu betonen und so eingehend zu begründen, daß die materiale Bedingtheit des sozialen Lebens mit unentrinnbarem Zwange auf Naturgesetzlichkeit zurückführt; woraus wichtige Folgen in Betreff der Gesetzmäßigkeit der sozialen Entwicklung abzuleiten sein werden (§ 18).

Ganz unmittelbar ergiebt sich die Entsprechung zwischen individualer und sozialer Tätigkeit hinsichtlich ihres zweiten Faktors, der Willensform. Als gemeinsamer Begriff ist bereits der der Regelung bezeichnet worden, welche offenbar eins ist mit der praktischen Objektsetzung, der

bewußten Stellung einer praktischen Aufgabe. Das letztbestimmende Merkmal ist das der Einheit und zwar bewußten Einheit der Tätigkeitsrichtung, durch Festsetzung des Zwecks, dem alles, was zur fraglichen Tätigkeit gehört und nicht der Zweck selbst ist, sich als Mittel unterordnen muß. Wie nun eine menschliche Handlung überhaupt, ihrem formalen Charakter nach, durch Regelung erst konstituiert wird, so eine soziale Handlung, also soziales Leben als ein System sozialer Handlungen, durch soziale Regelung.

Soziales Leben nämlich bedeutet — nach der entscheidenden Feststellung Stammlers — ein menschliches Zusammenleben, das heißt nicht bloß in Zeit und Raum zugleich vorhandenes Dasein von Menschen, sondern geregeltes Zusammenwirken. Und zwar durch „äußere" Regelung wird soziales Leben gegründet, d. i. durch solche Regel, die außerhalb des ihr Unterstellten steht und ihm gegenüber selbständig ist; die absieht von der Triebfeder, sie zu befolgen, die dem Einzelnen für sich eigen sein mag*). Dies besagt aber eben die praktische Objektsetzung: wie der Einzelne sich mit sich selber gleichsam verständigen und schlüssig werden muß, was er will, d. i. worauf seine Triebkräfte fortan in einheitlicher Weise sich wenden sollen; und wie er eben damit, daß er sich darüber schlüssig wird und darüber bei sich selbst gleichsam eine Festsetzung trifft, ein Objekt seines Wollens erstmals aufstellt, es fortan für ihn eine Sache giebt, der er sich widmet, die mit eigenem, unabhängigem Anspruch seinem bloßen, jeweiligen Belieben, den in sich regellosen oder doch der Regel unbewußten Trieben fortan gegenübersteht, ganz so besagt der „Wille" der Gemeinschaft, daß sie sich ein einheitliches Objekt und damit eine Regel setzt, die das, ohnedies in sozialer Hinsicht regellose oder doch keiner verbindlichen Regel bewußte Tun der Einzelnen, und zwar aller, die als der Gemeinschaft zugehörig betrachtet werden, in eine bestimmte, ausschließliche Richtung weist. Wie im Einzelleben der Wille im Unterschied vom Trieb eine neue „Einheit

*) Stammler, S. 83 ff., 89, 91, 105.

der Bestimmungsgründe“ besagt, und dadurch zuerst der Gegenstand einer neuen, nämlich der praktischen Erkenntnis konstituiert wird (vgl. § 8), so begründet sich im sozialen Leben auf die erklärte Art „die Möglichkeit einer neuen Einheit unter den Bestimmungsgründen menschlichen Verhaltens gegen einander, und dadurch eines besonderen und eigenen Gegenstandes unserer Erkenntnis“ *), nämlich des Gegenstands der sozialen Erkenntnis. Fortan bleibt es nicht „dem bloßen Augenblickstriebe überlassen“, wie man sich gegen einander verhalte, sondern man will „über die nicht übersehbaren Einfälle des natürlichen tierischen Trieblebens des Einzelnen hinaus eine Garantie einsetzen und bestimmen, wie es von nun ab gehalten werden soll“ **). Zwar ist ein bloß triebartiges Zusammenwirken (wie in den sogenannten Tierstaaten) auch denkbar, und nichts würde grundsätzlich verbieten, in solchem etwa die genetische Vorstufe menschlichen Soziallebens zu sehen. Aber ein menschliches Zusammenleben wird erst konstituiert durch einen erklärten Willen der Gemeinschaft im eben umschriebenen Sinn.

Inwiefern ist man denn berechtigt, von einem Willen der Gemeinschaft hier zu reden, da es doch der „Wille aller“ (einzeln genommen) kaum jemals ist, der darin zum Ausspruch kommt? Darauf ist zu antworten: es genügt, daß er für die Gemeinschaft, d. i. mit allgemeiner und gleicher Verbindlichkeit für jedes ihr angehörende Glied zu gelten beansprucht, oder vielmehr, seinem formulierten Inhalt nach, gilt. Zum Begriff eines Willens der Gemeinschaft ist ausreichend, daß eine bestimmte Verhaltungsweise maßgeblich festgesetzt sei; erforderlich ist keineswegs, daß auf keiner Seite ein Widerspruch bloßer Triebrichtung oder auch vereinzelten Wollens dagegen obwalte. Der formale Charakter des Wollens liegt präzis nur darin, daß man weiß, was man will, d. h. daß, was zu tun oder zu lassen sei, in einziger Weise bestimmt sei. Die Festsetzung kann material sehr verfehlt sein und auch von Einzelnen als verfehlt erkannt werden, so

*) Stammler S. 106. **) Stammler S. 113.

hat sie doch, lediglich vermöge dieses formalen Charakters, eine Verhaltungsweise mit Ausschluß jeder andern als maßgeblich aufzustellen, einen Vorzug, der ihr unter normalen Umständen auch die tatsächliche Geltung so lange sichert, bis sie durch eine bessere, nämlich zugleich material zulänglichere, aber von dem gleichen formalen Charakter, ersetzt ist. Stammler hat sich um die Klärung der Fundamentbegriffe des sozialen Lebens ein sehr wesentliches Verdienst erworben durch die zweifellose Festsetzung dieser Bedeutung der sozialen, insbesondere rechtlichen Regelung.

Aus dem allgemeinen Verhältnis des Willens zum Trieb scheint zwar zu folgen, daß, wenigstens auf die Dauer, auch die Triebrichtung der Einzelnen mit dem Gesetz muß übereinstimmen oder sich wenigstens nach und nach überwiegend mit ihm in Einklang setzen können, oder andernfalls die Festsetzung material wird geändert werden müssen. Aber dadurch wird das eben Gesagte keineswegs berührt; denn die Bedingung dieser Aenderung bleibt eben immer, daß die neue Festsetzung den gleichen Formalcharakter wie die abgeschaffte trage. Nur dann nämlich wird sie maßgeblich, und somit Ausdruck eines Willens der Gemeinschaft sein.

Da aber die soziale Regelung solchergestalt wandelbar ist, und auch das Triebleben ohne weiteres keine Richtschnur für ihre Wandlung hergiebt, so bedarf sie des höheren Richtmaßes der praktischen Vernunft, und zwar als sozialer Vernunft. Der jeweilige soziale Willensbeschluß, ebenso wie der jeweilige Willensbeschluß des Individuums, ist empirisch bedingt und also verbesserlich. Er bleibt in Geltung, so lange er der formalen Bedingung, das Tun einheitlich, also mit objektivem Charakter zu bestimmen, genügt. Allein, wenn es sich nun darum handelt, ob so oder anders zu beschließen sei, so fragt es sich nach dem Maßstabe, wonach die Richtigkeit des Beschlusses zu beurteilen ist. Dieser kann nur wiederum in einer neuen Einheit der Bestimmungsgründe gefunden werden, aber nicht in irgendwelcher bloß empirischen Einheit, die ja immer wieder demselben Zweifel hinsichtlich ihrer Richtigkeit unterläge, sondern allein in derjenigen letzten,

freilich erst recht bloß formalen Einheit, in die alles Wollen und dadurch auch die ganze zu regelnde Materie der menschlichen Triebe in strenger Gesetzlichkeit sich fügen soll. Die reine Form der Gesetzlichkeit also, als ausschließlicher, in letzter Instanz maßgebender Bestimmungsgrund, ist es, die das Gebot der praktischen Vernunft von der bloßen empirischen Regel einzelnen beschränkten Wollens unterscheidet. Ihr Gesetz gilt unterschiedslos für soziale wie individuale Willensregelung. Denn es erstreckt sich, seinem Begriff zufolge, auf das menschliche Leben in seiner Totalität, also muß es auch das Gemeinschaftsleben nach seinem ganzen Umfang umspannen. Zwar das sittliche Wollen selbst bleibt immer individual, weil autonom; es ruht in seiner verpflichtenden Kraft nicht, wie die äußere, heteronome Regel des Rechts, auf gegenseitiger Bindung, auf der Bedingung eines entsprechenden Verhaltens des Andern*); aber es erstreckt sich darum nicht minder, seinem Inhalt nach, auf das soziale Leben und stellt auch seine letztbeherrschende Gesetzgebung dar.

Nun geht das Vernunftgesetz aber seinem Inhalt nach ganz über Erfahrung hinaus; inwiefern vermag es gleichwohl sich in gegebener Gemeinschaft tatsächlich Ausdruck zu verschaffen? Nur insofern im Leben der Gemeinschaft und infolge der Gemeinschaft sich eine Tendenz bildet und mit steigender Bewußtheit des sozialen Lebens steigert, das soziale Leben bewußt in der Richtung jener formalen Einheit zu gestalten; das Vernünftigere, das in der Richtung des absolut Vernünftigen Liegende nach Möglichkeit auch zum positiven Gesetz zu erheben. Also, wie die sittliche Vernunft im Einzelnen lebendig ist als immer wachendes praktisches Selbstbewußtsein und zwar kritisches Selbstbewußtsein, als sittliches „Gewissen“, so hat die Vernunft im sozialen Leben den gleichen Sinn der selbstprüfenden, ja auf sittliche Gestaltung eines sozialen Selbst bewußt gerichteten Kritik. Man will, auf dem Standpunkt der Vernunft, gemeinschaftlich, nicht mehr bloß, daß das und das Werk gedeihe, oder auch,

*) Stammler S. 107 u. ö.

daß die Gemeinschaft überhaupt, nach ihrem formalen Charakter, sich erhalte, sondern daß die Gemeinschaft und im besondern die Gesetzgebung des sozialen Willens sich so gestalte, wie sie nach dem Ausspruch des Vernunftgebots sich gestalten muß. Grundbedingung dafür ist die Durchdringung des Gemeinschaftslebens, in Wirtschaft und Recht, vorzüglich aber in der sozialen Organisation der Erziehung, mit dem Geiste der Sittlichkeit, d. i. der reinen Gesetzlichkeit; eine sowohl mögliche als unerläßlich notwendige Aufgabe eines Gemeinschaftslebens, das den Namen eines menschlichen ganz und dauernd verdienen soll.

Indem wir diesen Standpunkt der „sozialen Teleologie“ nachdrücklich einnehmen, glauben wir mit Stammlers „Wirtschaft und Recht“ (Buch IV und V, s. bes. § 99), aber auch mit dessen neuerem Werke „Die Lehre von dem richtigen Rechte“*) dem Prinzip nach einig zu sein. Denn wenngleich die Grundsätze des richtigen Rechts für die Gemeinschaft und die der Sittlichkeit für das Individuum in gesondertem Verfahren abgeleitet werden sollen, (was etwa unsrer Unterscheidung des konkret Sittlichen in individualer und sozialer Gestalt entsprechen möchte,) so gilt doch als gemeinsames letztes Prinzip der Ableitung für beide das reine praktische Gesetz.**) Immerhin kann es bei Stammler so scheinen, als verwandle sich die nur als Abstraktion zulässige Sonderung in eine wirkliche Trennung; als sollte die Erwägung der Richtigkeit des äußeren Verhaltens in der Gemeinschaft von der Frage nach der rechten Gesinnung, und diese von jener, überhaupt absehen dürfen, während doch kein andres äußeres Verhalten richtig sein kann, als ein solches, wie es aus richtiger Gesinnung fließen würde, und keine Gesinnung richtig, aus der nicht bei klarer Fragestellung das richtige äußere Verhalten zwingend folgt. Die sittliche Gesetzgebung kann keinesfalls darauf verzichten, das äußere Verhalten in der Gemeinschaft, folglich die Rechtsordnung selbst, vor ihr

*) Berlin, Guttentag. 1902.

**) S. 57, 60, 71, 75, 85, 86, 196 ff. und durchweg.

Forum zu ziehen. Sie hat darauf in der Tat nie verzichtet, auch nicht in der Bergpredigt. Denn diese wird von Stammler (S. 76 ff.) schwerlich richtig aufgefaßt, wenn der dort durchgehends betonte Gegensatz verstanden wird als der von Richtigkeit des äußeren Verhaltens und Richtigkeit der Gesinnung, während, soviel ich erkennen kann, nur einander gegenübergehalten werden die Mindestforderungen positiver Satzungen und die weitergehenden Forderungen, die aus reiner sittlicher Gesinnung auch für das äußere Verhalten folgen. Das Recht als Recht, nämlich gesetztes oder setzbares, ist freilich heteronom, aber für die Richtigkeit des Rechts gilt unweigerlich und allein der Maßstab der Autonomie, wie in „Wirtschaft und Recht“ (S. 575 f.) klar aufgestellt worden ist. Dann aber kann zwischen Grundsätzen richtigen Rechts und richtiger Gesinnung nicht anders als in bloßer Abstraktion unterschieden werden.

Aus eben diesem Gesichtspunkt kann es nicht als genügend erachtet werden, wenn als Stoff, worauf die Grundsätze des richtigen Rechts anzuwenden seien, das „geschichtliche“, „geschichtlich werdende“ Recht, „in seinem natürlichen Wachsen“ angesehen wird (S. 214 f.), ohne daß — so scheint es — für dies Werden selbst jene Grundsätze etwas zu bedeuten haben sollen. „Geschichtliches Werden“ ist von „natürlichem Wachsen“ gerade dadurch begrifflich scharf geschieden, daß es durch die soziale Vernunft des Menschen wesentlich mitbestimmt gedacht wird (s. § 18). In ihm ist also die Idee notwendig ein mächtig wirkender, für die geschichtliche Beurteilung als solche geradezu der letztbestimmende Faktor. Es wird doch das gewordene Recht, wenn es nach den Grundsätzen des richtigen Rechts als falsch erkannt ist, auf Grund eben dieser Erkenntnis im günstigen Fall abgeändert. Also ist es zum wenigsten irreleitend, wenn gesagt wird, jene Grundsätze brächten „von sich aus nichts hervor“. Die Form bringt ohne alle Materie nicht „material bestimmte Sätze“ hervor, das ist selbstverständlich; unter Voraussetzung einer Materie aber, nämlich eines geschichtlich gewordenen Rechts, dessen Abänderung zur Frage steht, muß aus den Grundsätzen des

richtigen Rechts, wenn sie zulänglich sein sollen, allerdings folgen, wie das gewordene Recht abzuändern ist. In solchem Sinne müssen also auch material bestimmte Sätze (des zu setzenden Rechts) daraus ableitbar sein. Wenn dies aber so ist, so müssen die Grundsätze des richtigen Rechts so geartet sein, daß sie als regulative Prinzipien gebraucht werden können, um die Erkenntnis des geschichtlichen Werdens der sozialen Ordnungen selbst in sichere Wege zu leiten. Dann wäre von keinem Stoff mehr zu reden, der den formalen Grundsätzen bloß „geliefert" oder „zugeführt" werde. Stammler hat doch das Verhältnis von Stoff und Form im Geiste der kritischen Methode verstehen wollen. Diese aber duldet keinen bloß gelieferten Stoff, sondern sie stellt die Aufgabe, was nur als solcher sich darstellen mag, in Form zu verwandeln, durch die Form erst zu Begriff zu bringen. Form heißt Gestalt; außerhalb gesetzmäßiger Gestaltung giebt es kein Werden, weder natürliches noch vollends geschichtliches. Für das Recht im Verhältnis zur Wirtschaft hat dies Stammler selbst (in seinem früheren Werke) in grundsätzlicher Strenge durchgeführt; es muß aber auch und erst recht durchgeführt werden in Hinsicht des Verhältnisses der sozialen Vernunft zum geschichtlich werdenden Recht.

So erst würde zur vollen Wahrheit der Grundsatz des „Monismus des sozialen Lebens"*), d. i. der methodische Grundsatz, daß die drei Grundfaktoren des sozialen, gleich denen des individualen Lebens (§ 11), denen sie genau entsprechen, nicht äußerlich neben einander stehend, sondern als bloß begrifflich auseinander zu haltende Seiten oder Richtungen desselben untrennbar verbunden gedacht werden, somit als Ziel gelten muß, daß die Tendenz zur Vernunfteinheit der sozialen Regelung und diese dem Arbeitsleben der Gemeinschaft unmittelbar innewohne; so wie in der sittlichen Vollendung des Individuums die Herrschaft der Vernunft sich durch das Mittel des Willens bis auf das Triebleben erstrecken und es ganz durchdringen würde.

*) Stammler, Wirtschaft und Recht, 3. Buch.

Damit ist der Grundbegriff der Tugend der Gemeinschaft dem Fundament nach schon gewonnen. Um sie jedoch in noch konkreterer Gestalt darstellen zu können, haben wir zuvor das soziale Leben selbst noch einige Stufen weiter ins Konkrete zu verfolgen.

§ 17.

Grundklassen sozialer Tätigkeiten.

Das soziale Leben, wie es sich aus den nachgewiesenen drei Grundbestandteilen gemäß deren notwendigem innerem Verhältnis aufbaut, ist in sich eine vollkommen geschlossene Einheit. Die drei Momente: Arbeit, Willensregelung und vernünftige Kritik, sind gar nicht außer einander, sondern nur als ebenso viele Momente einer und derselben sozialen Tätigkeit zu denken. Die soziale Vernunft hat gar keine andre Existenz als in der tatsächlichen Gestaltung und Umgestaltung der sozialen Willensregelung; diese wiederum ist nur die Regelung der sozialen Arbeit und existiert gar nicht außerhalb dieser. Denn daß sie etwa in abgesonderter Formulierung als geschriebenes Gesetz da ist, wird man nicht eine abgesonderte Existenz nennen wollen. Ein geschriebenes Gesetz ist nichts mehr als ein beschriebenes oder bedrucktes Papier, wofern nicht das, was darin geschrieben steht, auch mit der Tat befolgt wird; befolgt aber wird es in der Konkretion des Arbeitslebens der Gemeinschaft, in Handel und Wandel der Menschen. Die tatsächliche soziale Regelung, das Anordnen und Verbieten, Aufsichtführen, Strafen und Wiederzurechtbringen ist ein unablöslicher Bestandteil der sozialen Arbeit selbst; es verhält sich zur so beaufsichtigten und kontrollierten, unmittelbar auf ihren Gegenstand gerichteten Arbeit allgemein nicht anders wie das Kommando des Offiziers zur ausführenden Tätigkeit des Soldaten, oder der anordnende oder berichtigende Befehl des Meisters in irgend einem Handwerk zur Ausführung des Befehles durch den unmittelbaren Arbeiter. Dies Ganze: Anordnung und Befolgung des Angeordneten, Befehl und Ausführung des Befohlenen ist zuletzt ein ge-

meinschaftliches Werk, an dem die einzelnen Funktionen sich zwar nach dem Gesetz der Arbeitsteilung von einander sondern mögen, aber dabei immer genau auf einander hingewiesen bleiben.

Eine gewisse Sonderung der Funktionen ist nun aber, unbeschadet dieser wesentlichen und unaufheblichen Einheit des sozialen Tuns, an sich möglich und schon in technischer Rücksicht erforderlich, damit nach dem *divide et impera* die größte Gesamtwirkung durch zweckmäßigstes Ineinandergreifen richtig berechneter Einzelwirkungen erzielt wird. Und es liegt der Gedanke nicht fern, daß zur obersten Einteilung der so entstehenden gesonderten Tätigkeiten dasselbe dreigliedrige Schema, das uns bisher geleitet hat, geeignet sein möchte, d. h. daß in den verschiedenen doch zu einander gehörigen sozialen Tätigkeiten, die das soziale Leben im ganzen ausmachen, die ursprünglichen drei Grundbedingungen der sozialen Tätigkeit überhaupt eigene Provinzen in der Art abgrenzen, daß eine jede in einem besonderen Kreise von Tätigkeiten die Herrschaft führt.

Die Analogie dieses Gedankens mit dem, welchem Plato folgte, als er aus den drei „Seelenteilen“ seiner Psychologie die drei Stände des Staats ableitete, drängt sich unmittelbar auf; umso nötiger ist es, auf den Unterschied unsrer Aufstellung von der seinigen ausdrücklich hinzuweisen. Es handelt sich für uns nicht, wie für Plato, um getrennte Stände oder vielmehr Kasten, sondern vorerst nur um Grundklassen von Funktionen, wobei noch ganz offen bleibt, ob diesen auch ebenso viele Klassen von Funktionären entsprechen müssen. An sich sind es nicht notwendig verschiedene Personen, welche die verschiedenen (etwa auch örtlich und zeitlich getrennten) Arbeiten verrichten. Das Gesetz der Arbeitsteilung, von unanfechtbarer Allgemeingültigkeit in dem objektiven Sinne der Zerlegung der Arbeit selbst in ihre notwendigen Bestandteile, unterliegt dagegen sehr bestimmten Grenzen in der subjektiven Bedeutung der Zuweisung der verschiedenen Arbeitsteile an ebenso viele verschiedene Klassen von Arbeitern. Zumal wenn es sich um die wesentlichen Bestandteile sozialer Tätigkeit

überhaupt handelt, erscheint es von Anfang an einleuchtender, daß an diesen normalerweise alle irgendwie teilhaben müssen; so wie im körperlichen Organismus zwar eigentümliche Organe für eigentümliche Verrichtungen vorhanden sind, aber doch sie alle teilhaben am Stoffwechsel, und alle auch in einigem Maße an motorischen und sensorischen Leistungen.

Die sozialen Funktionen greifen eben in ganz andrer, organischerer Weise in einander, als es bei Plato erscheint. Es ist, nach unsrer dargelegten Grundauffassung, eine völlig unausdenkbare Vorstellung der Teilung der Arbeit selbst, — gesetzt auch, daß dieselben Personen an mehreren Arbeitsarten beteiligt sein sollten, was Plato ebenfalls ausschließt, — daß je in einer besonderen sozialen Tätigkeit oder Klasse von Tätigkeiten eine der Grundbedingungen der sozialen Tätigkeit überhaupt mit Ausschluß der übrigen sich darstellen sollte. Plato dachte die menschliche Psyche gewaltsam zusammengeschweißt aus drei, nicht Grundkräften, sondern sozusagen selbständigen Wesen, die nur teilweise mit, fast mehr gegen einander wirkten. Daraus folgten dann drei Berufsklassen, Stände oder eigentlich Kasten, deren niederste nur durch die absolute geistige und militärische Obergewalt der beiden andern niedergehalten wurde. Die Stelle dieser psychologischen „Teile" der Seele, die sich nur sehr künstlich auf den sozialen Organismus übertragen ließen, vertreten bei uns die rein objektiv definierten Begriffe des sozialen Triebeinsatzes, der sozialen Willensregel und des sozialen Vernunftgesetzes. An diesen ist die notwendige Wechselbeziehung sofort klar; denn was ist die Willensregel, wenn nicht Regel für Arbeit, was das Vernunftgesetz, wenn nicht Gesetz der Willensregelung, und durch diese wiederum der Arbeit?

Inwiefern werden nun gleichwohl diesen so untrennbaren Bestandteilen der sozialen Tätigkeit irgendwie gesonderte Funktionen entsprechen? Nur so, daß jede Funktion alle drei Grundteile zwar einschließt, aber je eine von ihnen zum bestimmenden Zweck hat, während die andern als bloße Mittel diesem einzigen Zwecke untergeordnet bleiben. So lassen sich im körperlichen Organismus sehr wohl nutritive, motorische,

sensorische Organe unterscheiden, auch wenn etwa jedes von ihnen an mehreren dieser Funktionen, vielleicht an allen dreien, teilhat; wofern nur eine sichere Unterordnung nach dem Verhältnis von Mittel und Zweck möglich ist.

Daß nun in dieser Weise jedem der drei Grundfaktoren sozialer Tätigkeit eine eigentümliche soziale Funktion oder Klasse von Funktionen wirklich entsprechen muß, wird besonders klar durch die ferner hier eingreifende Erwägung, daß das soziale Leben in eben diesen seinen drei Grundteilen sich fort und fort wiedererzeugen muß. Die Gemeinschaft der Arbeit, durch gemeinschaftlichen Willen geregelt nach gemeinschaftlicher Vernunft, ist ja nicht ein Geschenk der Natur noch ein ein für allemal fertiges Ergebnis menschlicher Tat, sondern verlangt immer erst wieder gestaltet, in Bewußtsein und Tat der Menschheit wieder- und wiedergeboren, als ihr ewiges Werk in unablässigem Ringen neu und neu hervorgebracht zu werden. Dadurch rechtfertigt sich erst ganz der Ausdruck „soziales Leben". In der Tat nicht anders als die beständige und notwendige Arbeit des lebenden Organismus die Reproduktion des Organismus selbst in seinen wesentlichen Funktionen ist, so ist das beständige und notwendige Werk der Gemeinschaft die Reproduktion der Gemeinschaft selbst in ihren bezüglichen Grundfunktionen. Und besonders in Hinsicht dieser beständigen Reproduktion müssen denn wohl irgendwie die Tätigkeiten sich scheiden, die gerichtet sind auf die beständige Reproduktion der sozialen Triebtätigkeit, des sozialen Willens, der sozialen Vernunft. Zwar müssen die bezüglichen Tätigkeiten darum nicht weniger ineinandergreifen; aber sie bleiben durch die Richtung, die sie je auf ihren eigentümlichen Zweck innehalten, dem Begriff und beherrschenden Prinzip nach immer von einander geschieden.

Und so würden wir, auch wenn nicht die Jahrtausende der Menschengeschichte uns Zeugnis gäben, rein aus unserm Prinzip ebenso viele selbständige, in sich geschlossene Grundklassen sozialer Tätigkeiten aufzustellen haben, in denen sich je einer der Grundbestandteile sozialer Tätigkeit

überhaupt in bestimmender Weise ausprägt. Wir bezeichnen sie als die Klassen der wirtschaftlichen, der regierenden und der bildenden Tätigkeiten.

Die wirtschaftliche Tätigkeit muß, unsrer Aufstellung zufolge, der eigentümlichen Funktion des Trieblebens, der gemeinschaftlichen Arbeit, nämlich unmittelbaren Arbeit, in dem Sinne entsprechen, daß sie zugleich und besonders die beständige Reproduktion dieser Arbeit vertritt.

Das objektive Korrelat des Triebes ist überhaupt die Arbeit, d. i. der Einsatz von Triebkraft zu irgend welcher Hervorbringung oder Verwirklichung eines menschlichen Zwecks. Soll aber, für welchen Zweck immer, Kraft eingesetzt werden können, soll Energie des Triebs dem Gebote des Willens und der Vernunft zur Verfügung stehen, so muß sie in unermüdeter, wohlgeregelter, eigens auf diesen Zweck gerichteter Tätigkeit fort und fort neu beschafft werden. Die wirtschaftliche Tätigkeit dient also der Erhaltung der Energie des Trieblebens und damit der Frische und Leistungsfähigkeit menschlicher Arbeit, zur Verfügung für jeglichen Zweck, den immer Wille und Vernunft ihr bestimmen mögen.

An logischer Schärfe mangelt dem so begründeten Begriff der Wirtschaft nichts. Man sieht ihn nirgends überfließen in den der auf die formale Regelung als solche gerichteten, oder vollends in den der bildenden Tätigkeit. Wohl fallen diese beiden, abgesehen von ihrem je eigentümlichen Zweck, auch unter wirtschaftliche Erwägung, sofern sie, als Tätigkeiten überhaupt, als Arten von Arbeit, einen Einsatz von Triebkräften erfordern; aber ihr eigentümlicher Zweck ist nicht die Erhaltung der Triebkräfte, die sie vielmehr bloß als Mittel zu anderweitigem Zweck verwenden; also sind es nicht wirtschaftliche Tätigkeiten. Umgekehrt bedarf die wirtschaftliche Tätigkeit sowohl der Regierung als gebildeter Einsicht und gebildeten Wollens. Aber ihr eigentümlicher Zweck ist nicht Regierung und nicht Bildung, sondern sie gebraucht diese beiden nur als Mittel zu ihrem besonderen Zweck, der Erhaltung der Triebkräfte. Die Grenze der Begriffe bleibt also immer unverwischt.

Es ist allerdings keine hinlänglich genaue, aber doch auch keine wesentlich unrichtige Bestimmung des Begriffs „Wirtschaft“, nach der sie besteht in der Beobachtung des Gleichgewichts zwischen Ausgabe und Einnahme, d. h. zuletzt, zwischen Verbrauch und Zufuhr von Kräften. Die Notwendigkeit dieser Bilanz geht schließlich auf das biologische Grundgesetz zurück, wonach Leben überhaupt in einem mit gewisser Regelmäßigkeit sich vollziehenden Umsatz, d. i. Verbrauch und entsprechenden Ersatz von Kräften beruht. Doch ist das Gesetz der Wirtschaft nicht etwa identisch mit diesem biologischen Gesetz oder eine reine Ableitung aus ihm; es ist überhaupt kein bloßes Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Technik, welche den sonst bloß natürlich sich vollziehenden Umsatz der Kräfte zum Werk menschlicher, d. i. zweckbewußter Arbeit umwandelt. Aller Verbrauch und Ersatz von Kräften, auch und besonders der eigenen Kräfte des Menschen, soll zweckgemäß, d. h. so eingerichtet werden, daß mit dem geringsten Aufwand an Kraft das größte Maß vorrätiger Kraft wiedererzeugt wird. Kräfte zu jedweder menschlichen Tätigkeit bereitzustellen, ist der eigentümliche Zweck der Wirtschaft; also darf keine Kraft verschwendet, d. h. ohne entsprechenden Ersatz aufgebraucht werden. Das ist es denn auch, was man unter wirtschaftlichem Verhalten vorzugsweise versteht. Zu welchen Zwecken die so immerfort sich erneuernde Triebenergie weiterhin zu verwenden sei, ist dagegen durch den Begriff der Wirtschaft nicht bestimmt. Nur ein Zweck ihrer Verwendung folgt aus ihm, nämlich es muß jedenfalls die wirtschaftliche Tätigkeit selbst reproduziert werden, d. h. es muß immer wenigstens so viel an verfügbarer Energie herauskommen, als erforderlich ist, um die Wirtschaft selbst, d. h. die planmäßige Erneuerung jeder verbrauchten Energie, in Gang zu halten, und nicht nur überhaupt in Gang, sondern in gutem, geregeltem, sich selbst erhaltendem Stande zu halten und womöglich zu steigern. Da es aber, außer der Erhaltung des Betriebes des menschlichen Lebens selbst, doch noch sehr viele andre und darunter nicht minder wesentliche Zwecke giebt — Zwecke, deren ordentliche Verfolgung einerseits wirtschaft-

licher Kräfte bedarf, und die andrerseits der Wirtschaft selbst nicht gleichgültig sein können, weil keiner der wesentlichen menschlichen Zwecke ohne Beziehung zu den andern bleiben kann —, so folgt, daß über den zur Erhaltung des Betriebs erforderlichen Bestand verfügbarer Kräfte stets noch ein Ueberschuß produziert werden muß, damit jederzeit ohne Schaden für die Erhaltung der Gesamtkraft ein gewisses Quantum Energie andern als wirtschaftlichen Zwecken zugeführt werden kann. Auf dieser Grundlage dürften wohl die allgemeinsten Tatsachen des wirtschaftlichen Lebens sich verständlich machen lassen.

Man hat auch wohl als Zweck der Wirtschaft bezeichnet die Erhaltung der Existenz oder die Ernährung. Das kann leicht in zu engem oder aber in zu weitem Sinne verstanden werden. Wäre die Ernährung streng nur in physischer Bedeutung gemeint, so wäre der Begriff der Wirtschaft damit viel zu eng bestimmt; denn der Zweck der Wirtschaft geht unermeßlich weit hinaus über die Produktion dessen, was zum Leben im physischen Sinne notwendig ist, ja auch über das, was, sei's auch zum Genuß und Ueberfluß, konsumiert wird. Würde hingegen unter der „menschlichen" Existenz die Befriedigung jedweden menschlichen Bedürfnisses mitverstanden, und sollte also diese, so schlechthin, als Zweck der Wirtschaft gelten, so ist die Bestimmung viel zu weit. Denn auch die regierende, auch die bildende, überhaupt jede menschliche Tätigkeit befriedigt irgend welche menschlichen Bedürfnisse, aber es wäre darum doch unzulässig, jede menschliche Tätigkeit wirtschaftlich zu nennen; sie fällt vielmehr nur, neben und außer ihrem je eigentümlichen Zweck, auch unter wirtschaftliche Erwägung, nämlich insofern sie einen geregelten Ersatz der je verbrauchten Triebkräfte erfordert. Dies freilich gilt beinahe von jeder menschlichen Tätigkeit, aber eben nur in dieser einzigen Hinsicht. Nicht also, daß man lebt, oder daß man irgend welche menschlichen Zwecke verfolgt, sondern daß man, um zu leben und in Verfolgung irgend welcher Zwecke, arbeiten, d. i. Triebkraft aufwenden, mithin auch für deren Ersatz Vorsorge treffen muß, das allein ist es, was den Begriff Wirtschaft begründet.

Andrerseits gehört zur wirtschaftlichen Tätigkeit, ihrer technischen Begründung zufolge, ohne Zweifel Willensregelung, und unterliegt sie damit auch dem Urteil sittlicher Vernunft; zumal es sich nicht bloß um Verwendung toter Naturkraft, sondern der eigenen Kräfte des Menschen handelt. Insbesondre, sofern die wirtschaftliche Arbeit soziale Arbeit ist, bedarf sie der sozialen Regelung. So erhält der Begriff der Wirtschaft, der an sich zwar dasselbe in Hinsicht der individualen wie der sozialen Tätigkeit bedeutet und bedeuten muß, doch noch eine nähere Bestimmung, sofern er eine Seite des sozialen Lebens bezeichnen soll: soziale Wirtschaft allerdings setzt soziale Regelung voraus*). Indessen ist der Begriff der Regelung bezw. sozialen Regelung von weiterem Umfang als der der zu regelnden bezw. sozial zu regelnden Wirtschaft. Denn wenn auch jede menschliche Tätigkeit unter wirtschaftliche, jede soziale Tätigkeit unter sozialwirtschaftliche Erwägung fällt, so berührt diese doch nur eine einzige Seite an dieser, den Verbrauch und Ersatz der aufzuwendenden Kraft. Nun geht in der Beschaffung von Kräften der Zweck menschlicher Tätigkeit doch nicht auf; die Regelung der Tätigkeit aber, und so auch die soziale Regelung, erstreckt sich auf den ganzen Zweck der zu regelnden Tätigkeit, nicht auf diese Seite allein. Sozialer Regelung bedarf auch diejenige soziale Tätigkeit, die zur Durchführung und beständigen Aufrechterhaltung wie auch Abänderung der sozialen Regelung selbst erforderlich ist: die Rechtspflege, die Gesetzgebung. Das fällt nicht unter den Begriff Wirtschaft. Sozialer Regelung bedarf ebenfalls eine jede gemeinschaftliche Pflege der

*) Nach Stammlers zweifellos richtiger Bestimmung; dem ich nur nicht beistimmen kann in der Ablehnung jedes gemeinsamen Begriffs individualer und sozialer Wirtschaft, und ferner nicht in der Gleichsetzung der Wirtschaft mit der Materie des sozialen Lebens. Wirtschaft überhaupt verhält sich zu sozialer Wirtschaft nicht anders als Willensregelung überhaupt zu sozialer Willensregelung, Menschenvernunft überhaupt zu sozialer Vernunft. Materie der sozialen Regelung aber, und also des sozialen Lebens, ist nicht die wirtschaftliche Tätigkeit allein, sondern jede soziale Tätigkeit, auch die regierende und die bildende. Vgl. weiter unten im Text, und Arch. II 329 ff.

Bildung in Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst, Religion. Das alles läßt sich füglich nicht unter den Begriff Wirtschaft zwingen, sofern nämlich nicht von dabei vorkommenden Ausgaben und Einnahmen, Unterhalt der beamteten Personen, Sorge für Baulichkeiten und sonstigen äußeren Bedarf, oder auch der äußeren Oekonomie der dazu nötigen Arbeit, Bestimmung der Arbeitszeit nach Rücksichten der Kraftsparung und dergleichen, sondern von dem eigentümlichen Zweck dieser Tätigkeiten (was an der Kunst Kunst, an der Religion Religion ist u. s. f.) die Rede ist. Das fällt weder außerhalb sozialer Regelung, noch ist es durch den Begriff Wirtschaft irgend zu decken. Der Beruf des Juristen und Staatsmannes, des Gelehrten und Erziehers, des Künstlers, des Geistlichen ist kein wirtschaftlicher, er untersteht aber ohne Zweifel, nicht bloß sofern er auch eine wirtschaftliche Seite hat, sondern nach seinem eigentümlichen Zweck, sozialer Regelung. Also ist Wirtschaft zwar eine, und eine vorzüglich wichtige Materie sozialer Regelung, aber nicht die Materie derselben, mithin nicht gleichzusetzen mit der Materie des sozialen Lebens.

Die gleiche relative Selbständigkeit zeigt zweitens die Klasse der regierenden Tätigkeiten. So wie an jeder menschlichen, insbesondere sozialen Tätigkeit der erforderliche Krafteinsatz und die um deswillen nötige Sorge für verfügbare Kraft unter eine eigene Erwägung fällt, so ist an jeder Tätigkeit ferner die Regelung, insbesondere die soziale Regelung als Gegenstand einer eigenen vorsorgenden Tätigkeit ins Auge zu fassen, wobei sowohl die einzusetzenden Kräfte wie der sonstige, besondere Zweck der Tätigkeit als gegeben genommen wird, also für diese eigentümliche Erwägung nicht in Frage steht. Dies findet schon auf das isolierte Leben des Einzelnen Anwendung. Auch für ihn ist ein Eigenes gegenüber der direkt auf den jeweiligen Zweck gerichteten Arbeit die Entwerfung und genaue Innehaltung eines festen Arbeitsplanes. Aber eine unvergleichlich größere Bedeutung und zugleich einen ganz bestimmten neuen Sinn gewinnt diese Aufgabe, sofern es sich um soziale Tätigkeit, d. h. nicht bloß um den Willen des Einzelnen und dessen Gewalt über

den Trieb, sondern um Willensbeziehungen unter Mehreren, bald unabsehbar Vielen handelt. Doch ist die Aufgabe darum in letzter Betrachtung ganz dieselbe: Unterwerfung der einzelnen, ohne das bloß triebartigen Tätigkeit unter den voraus aufgestellten Gesamtplan auf bestimmten Zweck gerichteten Tuns.

Wieder kann in der Abgrenzung dieses zweiten Gebietes sozialer Berufe die Erwägung nicht irre machen, daß Regelung doch bei aller menschlichen Tätigkeit, soziale Regelung bei aller sozialen Tätigkeit vorkommt. Gewiß ist auch in einer Fabrik oder einem komplizierten Bildungsorganismus sogar viel Regierung nötig. Umgekehrt lebt Regierung allein von Wirtschaft und Bildung, denn sie braucht Kräfte und braucht Verstand, welches beides das „Amt“ nicht giebt, sondern von jenen borgen muß. Darum ist aber wirtschaftliche oder bildende Tätigkeit als solche nicht regierende, noch umgekehrt. Auch giebt es regierende Tätigkeit, die unmittelbar weder auf wirtschaftliche noch auf Bildungszwecke gerichtet ist, sondern ganz in sich abgeschlossen erscheint. Es giebt Recht, welches keine andere Tätigkeit normiert, als wiederum rechtliche, Regierung, die nichts andres anordnet als wiederum Regierung, ebenso wie wir sahen, daß es wirtschaftliche Tätigkeit giebt, die die produzierten Kräfte zu keinen andern als wiederum wirtschaftlichen Zwecken verwendet. Welche größere Selbständigkeit kann man denn verlangen? Sogar Materie rechtlicher Regelung vermag die rechtliche Regelung selbst zu werden, die doch die Form des sozialen Lebens vertreten soll und mit Fug vertritt. Aber die soziale Formgebung ist Gegenstand einer eigenen, bloß hierauf bezüglichen Technik, eigener Wissenschaft und so auch einer eigens charakterisierten Tätigkeit, eines eigenen Berufs, vielmehr eines weiten Komplexes zusammengehörender Berufe.

Auch hier ist, bei der denkbar engsten Wechselbeziehung zu den beiden andern Klassen sozialer Tätigkeiten, von einem Verfließen der begrifflichen Grenzen nichts zu bemerken. Vielmehr tritt im einigermaßen entwickelten sozialen Leben die Absonderung der regierenden Funktionen auch tatsächlich

meist sehr deutlich, nicht selten in einer sachlich kaum gerechtfertigten Schroffheit zu Tage. Das begreift sich besonders daraus, daß ebenso, wie die wirtschaftliche Tätigkeit neben ihren sonstigen sehr mannigfaltigen Zwecken immer die eine wesentliche Aufgabe hat, sich selbst in beständiger Reproduktion zu erhalten, so auch die regierende Tätigkeit bei der Erfüllung ihrer eigentlichen und letzten Absichten, die niemals in ihr selbst, sondern im Gebiete der wirtschaftlichen und der bildenden Tätigkeiten liegen, immer auch noch die Aufgabe hat, für ihre eigene Erhaltung zu sorgen. Daher stellt das Recht nicht bloß Normen für wirtschaftliche und bildende Tätigkeit auf, sondern auch Normen darüber, wie Recht gemacht und durchgeführt und, wenn verletzt, wiederhergestellt wird; wie der ganze, der Erhaltung und auch Fortbildung des Rechtszustands dienende Betrieb in Gang zu erhalten, die abgehenden Kräfte zu ersetzen sind u. s. f. Kurz, das Recht, und so alle Regierung, muß in weitem Umfang für sich selber, d. h. für seine beständige Reproduktion sorgen; und dieser Zwang der Selbstsorge erklärt die oft auffallende Einseitigkeit, in der die regierenden Tätigkeiten, bis zur Vergewaltigung andrer, vielleicht wesentlicherer Zwecke, nur ihre eigene Bedeutung und Autorität um jeden Preis behaupten zu wollen scheinen; während sie doch unmöglich Zweck ihrer selbst, sondern nur ein zu sonstigen menschlichen Zwecken dienendes Mittel sein können. Es soll damit die Einseitigkeit der Ansprüche, welche die regierenden Funktionen im sozialen Leben erheben, keineswegs gutgeheißen werden; aber sie ist hier von Interesse als ein auffallender Beweis der relativen Selbständigkeit dieser Funktionen. Es würde sogar voreilig sein, aus dieser etwa zu schließen, daß die regierenden Funktionen notwendig einer abgesonderten regierenden Klasse zufielen. Es würde an unsren Aufstellungen nichts geändert, auch wenn man sich eine so vollendete Selbstregierung dächte, daß es einer eigenen regierenden Klasse überhaupt nicht mehr bedürfte. Das wäre etwa der verständliche Sinn des „Anarchismus“: nicht daß es keine Regierung, sondern keinen regierenden Stand, d. h. bloß Selbst-

regierung gäbe. Die Funktionen der Regierung selbst könnten dabei immer noch ganz die gleiche Selbständigkeit bewahren, wie da, wo sie ausschließlich oder doch der Hauptsache nach in der Hand einer eigenen Klasse sind.

Ebenso wenig aber läßt sich verkennen, daß auch der dritte Grundfaktor menschlicher Tätigkeit, die Vernunft, eine eigene, von beiden andern begrifflich scharf zu sondernde Klasse von Tätigkeiten und zwar auch sozialen Tätigkeiten begründet. Wir nennen sie bildende Tätigkeiten, indem wir unter Bilden allgemein verstehen: von der Heteronomie zur Autonomie führen, gleichviel ob sich selbst oder Andre. Die Erfahrung der Macht des Willens, unsre Arbeitskräfte auf bestimmte Zwecke zu lenken und damit unserem Tun Regel und Einheit zu verschaffen, führt endlich zu der Einsicht, daß auch die Zwecke uns nicht schlechthin zudiktiert sind, sondern von uns selber gesetzt werden können. In jedem geregelten Tun ordnet sich ein Zweck dem andern unter; so enthüllt sich endlich, daß überhaupt kein empirischer Zweck sich je anmaßen darf, souverän zu sein, vielmehr alle einer praktischen Beurteilung unterliegen, die keinen engeren Maßstab anlegen darf als den der absoluten Einheit der Zwecke. Es entsteht also die neue Aufgabe einer Ordnung der Zwecke selbst, nicht bloß der verfügbaren Mittel zu gegebenen Zwecken. Es ist nichts andres als die volle Herrschaft des Bewußtseins, was die praktische Erwägung zu dieser höchsten Stufe erhebt. Sie immer neu zu erringen ist allgemein Aufgabe der bildenden Tätigkeit; sie der Gemeinschaft zu gewinnen und in ihr zur letztentscheidenden Instanz zu erheben, Aufgabe der sozialen Bildungstätigkeit: der sozialen Pädagogik.

Diese hat nun gewiß sowohl die wirtschaftliche als die regierende Tätigkeit zur Voraussetzung; sie wirkt andrerseits auf beide und also auf das soziale Leben in allen Beziehungen zurück. Allein sie geht in ihrem eigentümlichen Zweck doch über beide hinaus; er ist ihr nicht vorgezeichnet durch die Bedürfnisse der Wirtschaft oder der Regierung, so berechtigte Ansprüche diese auch haben, von ihr gleichfalls gemäß ihrer

Eigenart berücksichtigt zu werden. Ja ihr Zweck ist denen der Wirtschaft und des Rechts schlechthin übergeordnet. Denn weder in der bloßen Beschaffung verfügbarer Kräfte noch in der sozialen Organisation bloß als solcher kann der schließliche Zweck des sozialen Lebens gefunden werden; allzu deutlich tragen beide den Charakter bloßer Mittel. Man lebt nicht um zu leben, man regiert nicht und läßt sich regieren, bloß um zu regieren oder regiert zu sein; der schließliche Zweck kann nur im Bewußtsein liegen, denn es giebt keinen Zweck außerhalb des Bewußtseins. Also nur ein Leben, in dem das Bewußtsein, in dem die Vernunft herrscht und nicht bloß dient, kann als Endzweck gedacht werden. Folglich müssen die wirtschaftliche wie die regierende Tätigkeit sich als bloße Mittel dem höheren Zweck der Menschenbildung unterordnen. Bildung durch Arbeit und zur Arbeit, durch soziale Organisation und zur Teilnahme an ihr, ebenso wie durch und zu eigener bildender Tätigkeit, an sich selbst wie an Andern, diese drei müssen sich in harmonische Einheit fügen; es sind für den eigentümlichen Gesichtspunkt der bildenden Tätigkeit nur die notwendig zusammengehörenden Glieder eines Organismus, des Organismus der Menschenbildung. Im Ideal würden die wirtschaftliche Arbeit wie die soziale Organisation unmittelbar Faktoren der Bildung werden; d. h. sie müßten durchweg so geordnet sein, daß sie, nicht etwa bloß neben, sondern in der Erfüllung ihrer besonderen Aufgabe, dem einen letzten Zwecke der Menschenbildung gehorchen und an seiner Verwirklichung mitarbeiten müßten.

Bis zu dieser Höhe hatte sich die Idee der menschlichen Bildung auf der Grundlage der Vernunft (unter dem Namen der „Philosophie") bereits in Plato erhoben, und von seiner daraus entsprungenen sozialpädagogischen Idee des Staats läßt sich, was die Grundidee betrifft, nichts abdingen. Nur begründet gerade die richtige Konsequenz dieser Idee eine andere, positivere Würdigung der wirtschaftlichen wie der politischen Tätigkeit, als Plato sie beiden gönnt. Ihm ist die wirtschaftliche Arbeit wie die soziale Organisation nur leidige Notsache, oberhalb deren erst das wahrhafte menschliche Leben beginnt.

Nun erkennen auch wir an, daß beide zuletzt dem einzigen Zwecke der Höherbildung der Menschheit sich unterordnen müssen, aber eben diesem höchsten Zwecke dienstbar gemacht, gewinnen beide einen unangreifbaren Wert. Das ist es, was infolge der zu schroffen Auffassung des Rangunterschieds der verschiedenen Grundtätigkeiten und der übertriebenen Schätzung der Arbeitsteilung (die ganz der schroffen Auseinanderreißung der seelischen Grundfunktionen im Individuum entspricht) von Plato verkannt worden ist. Das ist das wirklich Utopische seines Entwurfs, der an sich durchaus nicht als bloße Zeichnung eines abstrakten Ideals gemeint war, sondern volle Durchführbarkeit für sich in Anspruch nahm.*) Auf diese Weise wird die Aufgabe der Menschenbildung in unhaltbarer Weise vom Naturgrunde des menschlichen Daseins losgerissen; wovon die unvermeidliche Folge ist, daß sie selbst nun nicht mehr recht gedeihen kann, besonders nicht auch bis zu den niederen Stufen der Gemeinschaft herabreicht, wie sie doch müßte, wenn die so stark betonte Einheit des Staats nicht zerfallen soll. So bleibt denn der groß gedachte Erziehungsplan des Platonischen Staats auf die regierende Klasse beschränkt, kommt also nicht, wie es der Anlage des Systems nach gefordert wäre, dem g a n z e n Staat zugute. Statt dessen müssen wir die Aufgabe gerade darin sehen, das ganze menschliche Dasein bis zu seiner letzten triebartigen Wurzel herab zu versittlichen. Das kann nur geschehen, indem die Vernunftidee zwar an die Spitze tritt, ihre Realisierung aber allein angestrebt wird auf dem Boden der wirtschaftlichen und der politischen Tätigkeit, die dadurch selbst zu einem edlen sittlichen Range emporgehoben werden. Der Mensch ist allerdings nicht um der Arbeit oder des Regiments willen da, sondern Arbeit und Regiment um des Menschen willen; allein er ist darum nicht weniger auf Arbeit angewiesen, und bedarf nicht weniger, der Arbeit und ihrer sittlichen Ordnung wegen, des Regiments. Es gilt nur beide auch diesem ihrem höchsten Zweck gemäß zu gestalten; so erreichen sie gerade in dieser Unterordnung unter einen

*) Vgl. „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik."

edleren Zweck, als sie für sich selbst aufweisen könnten, die höchste ihnen zustehende Würde. Was könnten sie denn Höheres wollen als zum Menschentum an ihrem Teil beitragen?

Nur der Andeutung bedarf, daß, wie die wirtschaftliche und regierende, so auch die bildende Tätigkeit im sozialen Leben auch und besonders deswegen in einem eigenen Kreise von Tätigkeiten und zwar sozial geordneten Tätigkeiten sich abzusondern nötig hat, weil sie neben ihren weiteren Zwecken auch für ihre eigene Reproduktion fort und fort einzustehen und also geregelte Fürsorge dafür zu treffen hat. Daraus folgt die Notwendigkeit eines eigenen und zwar sozialen Lehrberufs; obwohl nicht ebenso zwingend die eines abgesonderten Lehrstandes.

Auf der hiermit gegebenen Grundlage würde es nun wohl möglich sein, das, worauf wir eigentlich ausgehen: die Güte oder Tüchtigkeit des sozialen Lebens, im antiken Sinne seine Tugend zu definieren. Sie wird offenbar bestehen müssen in dem normalen Verhältnis der nachgewiesenen drei Grundfunktionen, wie es soeben noch als unabweisliche Forderung sich ergab. Nur ist hierbei noch ein Faktor zu berücksichtigen, den wir bisher nicht ausdrücklich in Rechnung gezogen haben: Das Gemeinschaftsleben ist auf keiner gegebenen Stufe abgeschlossen, es ist beständig im Werden begriffen. So wird die sittliche Ordnung des Gemeinschaftslebens zur ewigen Aufgabe, ihre Tugend zur Idee, d. h. zum bloßen Richtpunkt einer unendlichen Entwicklung. Ist es nun vielleicht möglich, auch das Grundgesetz dieser Entwicklung aus unseren Prinzipien abzuleiten? Wenn, so würde damit die letzte Konkretion der sittlichen Aufgabe für die Gemeinschaft und durch sie auch für den Einzelnen erreicht sein. Das ist nun zu untersuchen.

§ 18.

Grundgesetz der sozialen Entwicklung.

Der Gang unserer sozialphilosophischen Untersuchung ist dieser. Wir fragten zuerst: welches sind die Elemente, aus denen soziales Leben überhaupt besteht; wir untersuchten so-

dann, wie in eben diesen Elementen es sich fort und fort erneuert, woraus die wesentlichen Funktionen und Organe des sozialen Körpers sich ergaben; das Dritte, was übrig bleibt, ist die Feststellung der Grundrichtung der Entwicklung des Gemeinschaftslebens. Damit erst wird der Begriff eines sozialen Lebens vollinhaltlich bestimmt, und die zureichende Grundlage gewonnen für die Beantwortung der letzten Frage, auf die dies alles abzielt: worin die Güte des sozialen Lebens besteht.

Eine gewisse Tendenz, sich ins Gleichgewicht zu setzen, muß den ursprünglichen drei Faktoren des sozialen Lebens nach ihrem nachgewiesenen inneren Verhältnis zu einander überhaupt innewohnen und also auf jeder gegebenen Stufe des Gemeinschaftslebens sich in gewissem Maße wirksam erweisen. Allein dies tatsächlich immer vorhandene, sozusagen mechanische Gleichgewicht ist nur ein labiles, da die Faktoren selbst und so auch ihr wechselseitiges Verhältnis stetiger Veränderlichkeit unterliegt. Jetzt aber ist die Frage nach dem Gesetz, wonach das sein sollende Verhältnis der drei Faktoren in unwandelbarer Einheit, für jeden gegebenen Zeitpunkt gültig, also als ein stabiles sich bestimme. Die Richtung von dem gegebenen Stande des Gemeinschaftslebens auf dies sein ideales Ziel hin wird dann seine fernere, nämlich sittlich geforderte Entwicklung, und damit die soziale Pflicht eines jeden ihrer Glieder für den gegebenen Zeitpunkt vorzeichnen.

Das ist freilich nicht der gewöhnliche Weg, zu einem sozialen Entwicklungsgesetz zu gelangen. Man sucht einem solchen vielmehr dadurch auf die Spur zu kommen, daß man der tatsächlichen Tendenz der bisherigen sozialen Entwicklung empirisch nachgeht und sie auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen sucht, der etwa auch mehr oder minder sichere Schlüsse auf die kommende Entwicklung gestatte. In solchem Sinne pflegt man von Gesetzen der sozialen Entwicklung im Sinne von Naturgesetzen zu sprechen, indem der Werdegang des sozialen „Organismus" nach der naheliegenden Analogie des pflanzlichen oder tierischen Wachstums vorgestellt wird. Allein diese Analogie ist trüglich. Das Wachstum der

Organismen ist in festem Kreislauf begrenzt; es hat ein angebbares Maximum, über das die Möglichkeit der Entwicklung für die gegebene Art nicht hinausreicht; wenigstens würde sich nur unter Voraussetzung eines solchen Maximums der Gang der organischen Entwicklung auf naturgesetzlichen, d. i. empirisch-kausalen Ausdruck bringen lassen (§ 2). Nun aber handelt es sich um die Entwicklung des Bewußtseins. Diese läßt sich in keine empirischen Schranken einschließen, sie führt vielmehr nach jeder Richtung ins Unendliche. Ihre Grenze liegt allein in dem letzten Gesetze des Bewußtseins selbst, welches an Erfahrungsbedingungen nicht gebunden, dagegen für alle Möglichkeit der Erfahrung seinerseits bestimmend ist: im Gesetze der Idee.

Man muß, um sich hier nicht zu verwirren, streng auseinanderhalten, einmal die empirische Verursachung des Bewußtseins als zeitlichen Geschehens; diese steht unter Naturgesetzen von freilich fast hoffnungsloser Komplikation; sodann aber die notwendige Beziehung, die alles je und dann auftretende empirische Bewußtsein, in seinem Inhalt erwogen, auf eine, diesen in Einheitlichkeit bestimmende letzte Gesetzlichkeit hat, welche allein die des Bewußtseins selbst sein kann. Auf ersterem Wege mag es einer fernen Zukunft vielleicht beschieden sein einige Schritte vorwärts zu tun; zur Zeit wäre es verwegen, streng allgemeine Naturgesetze auch nur der individuellen, geschweige der sozialen Entwicklung selbst nur hypothetisch aufstellen zu wollen, weil es bisher auch an den notwendigsten Vorbedingungen dazu fehlt. Hingegen ist es methodisch zulässig, zu forschen, ob die successiven Stadien des empirischen Bewußtseins, ihrem historisch bekannten Inhalt nach an dem Grundgesetze des Bewußtseins gemessen, einen Fortschritt in einheitlicher Richtung, eine stufenmäßige Erhebung zu dem Ziele einer gesetzmäßigen Einheit der praktischen Erkenntnis, etwa auch eine entscheidende Rückwirkung der wachsenden Klarheit über das, was ihrem Gesetze gemäß sein sollte, auf die tatsächliche Gestaltung des sozialen Lebens erkennen lassen. Daraus würde sich freilich kein Naturgesetz ergeben, aus dem sich die kommende

Entwicklung gleich dem Laufe der Gestirne oder der Entfaltung pflanzlicher oder tierischer Organisation mit wissenschaftlicher Gewißheit oder selbst nur objektiv begründeter Wahrscheinlichkeit voraussagen ließe. Es läßt sich immer nur behaupten: Wenn die bisher beobachtete, im ganzen fortschreitende Entwicklung sich auch ferner bewährt, so müssen dies und dies die zunächst zu erreichenden Stufen sein. Entspricht dem dann der tatsächliche Lauf der Dinge, so waren gewiß auch bestimmende Ursachen vorhanden, die eine fortschreitende Entwicklung bis zu diesem Punkte notwendig machten. Aber ein allgemeines Naturgesetz, nach welchem eine im gleichen Sinne fortschreitende Entwicklung nun auch ferner und gar in alle Zukunft notwendig wäre, zu behaupten, dazu reicht die Basis, auf die wir unsern Schluß gestellt haben, offenbar nicht aus. Dem Willen hingegen ist gerade durch ein derartiges Gesetz seine Bahn bestimmt. Sein Gesetz ist eben das jenes über die gegebene Erfahrung, ja über die Möglichkeit des Erfahrungsbeweises überhaupt hinausgehenden Bewußtseins; seine eigentümliche Methode ist es, an den Grenzen der Erfahrung, obwohl im beständigen Rückblick auf sie, das eigene Gesetz der Idee aufzurichten.

Allein auf die Zurückbeziehung der Idee auf die Erfahrung kommt nun hier nicht weniger als alles an. Und diese erschöpft sich nicht darin, daß an die einzelnen empirischen Daten der Maßstab der Idee angelegt wird. Auch daraus würde noch gar kein Gesetz folgen, nach dem der Gang der Entwicklung sich (im erklärten Sinne) allgemeingültig bestimmen ließe. Sondern es muß noch eine Verbindung nachgewiesen werden zwischen dem Gesetze der Idee und den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung. Eine innere Beziehung zwischen beiden haben wir von Anfang an vorausgesetzt. Das ist in der Tat die einzige Voraussetzung, unter der eine konkrete Erfassung der sittlichen Aufgabe in gesetzmäßiger Form möglich ist. In welcher Art aber die verlangte Verbindung insbesondre für das soziale Leben besteht, ergiebt sich aus den Darlegungen der beiden letzten Paragraphen. Die vernunftmäßige Gestaltung des sozialen Lebens

kann nur geschehen durch das Mittel der sozialen Regelung, die die Willensform des sozialen Lebens darstellt; diese aber bezieht sich, der Materie nach, auf die wirtschaftliche Arbeit, nach Maßgabe der Technik; der Fortschritt der Technik endlich ruht unmittelbar auf dem Fortschritt der Naturerkenntnis. Damit ist der Zusammenhang im Prinzip gegeben, und zwar, wie wir erwarten mußten, durch eine notwendige, innerlich begründete Beziehung der Grundgesetzlichkeit des praktischen auf die des theoretischen Bewußtseins; nicht indem das erstere sich in das letztere auflöst, wie es nach der „materialistischen" Ansicht nicht bloß der Marxisten, sondern der Evolutionisten jeder Färbung erscheint, sondern unter voller Wahrung der inneren Verschiedenheit beider Gesetzlichkeiten, die gleichwohl darin eins und verbunden sind, daß sie beide Gesetzlichkeiten des Bewußtseins, ja zuletzt nur verschiedene Ausdrücke eines und desselben Grundgesetzes der „Einheit des Mannigfaltigen" sind.

Es ist sehr bemerkenswert, daß die neuere Forschung über die Gesetzlichkeit der sozialen Entwicklung genau auf diesen Punkt hindrängt. Wie nämlich auch das endgültige Urteil über die „materialistische Geschichtsauffassung" fallen mag, darin ist sie sicher nicht auf falscher Fährte, daß sie die Gesetzlichkeit der sozialen, d. i. zunächst der wirtschaftlich-rechtlichen Entwicklung an den gesetzmäßigen Fortschritt der Technik, also zuletzt der Naturwissenschaft knüpft; daß sie die Veränderungen des sozialen Lebens allgemein aus den „Bewegungen der Materie des sozialen Lebens"*) zu begreifen sucht. Das ist es genau, worauf unsere Prämissen führen; nur gestatten sie uns nicht hierbei nun stehen zu bleiben, sondern nötigen vielmehr, diesen einen Faktor der Entwicklung in genaue, innerlich vermittelte Verknüpfung zu setzen mit dem andern, den die materialistische Geschichtsauffassung abzulehnen mindestens scheinen kann: mit der Idee, und zwar der sittlichen Idee. Die materialistische Geschichtsauffassung ist im Irrtum genau so weit, als sie materialistisch sein will und zu sein glaubt; eine andere Frage ist, ob sie es,

*) Stammler, S. 325. (Vgl. auch Arch. II, 340 f.)

dem letzten treibenden Motiv nach, nicht vielleicht weniger ist, als ihr selber bewußt ist.

Was wir an ihr unumwunden anerkennen, ist dies: In den weiter und weiter gehenden Möglichkeiten technischer Beherrschung der toten Naturkraft ergeben sich zugleich nicht bloß neue Möglichkeiten, sondern die entscheidendsten Antriebe zu sozialen Gestaltungen, die auf mehr vereinte Arbeit zielen. Beides wirkt in voller Uebereinstimmung mit immer unentrinnbarerem Zwang in der Richtung fortschreitender sozialer Konzentration zunächst der wirtschaftlichen Tätigkeit. Dadurch aber erhöht sich nicht nur der technische Erfolg jeder gemeinschaftlich und im Sinne erhöhter Gemeinschaftlichkeit geregelten Arbeit, und befestigt sich damit um so mehr die Tendenz zur Gemeinschaft, sondern es muß sich zugleich das Bewußtsein der Beteiligten über den blinden Drang der täglichen Notdurft und augenblicklichen Behauptung im Kriege aller gegen alle um die soziale Existenz mehr und mehr erheben; es muß immer klarer werden, daß von der Herrschaft des Bewußtseins für den Menschen schließlich nicht weniger als alles abhängt, und es muß so das Verlangen entstehen und allgemein werden nach durchgängig vernunftgemäßer Regelung der sozialen Tätigkeit auf Grund sicherer wissenschaftlicher Erkenntnis der technischen (naturtechnischen wie sozialtechnischen) Bedingungen eines menschlichen Daseins auf Erden; dazu aber werden die drei Grundformen sozialer Tätigkeit, die wirtschaftliche, regierende und bildende, in der Art zusammenwirken müssen, daß der letztbestimmende Faktor der des Bewußtseins, mithin die bildende Tätigkeit ist.*)

Dies Letztere hat sich die „materialistische Geschichtsauffassung" bisher anzuerkennen gesträubt. Vergeblich, wie mir scheint, denn die Konsequenz der Sache treibt mit unwider-

---

*) So erwartet Stammler (W. u. R., S. 634 ff.) den Anbruch einer „Aera des objektiv Richtigen" im praktischen Erkennen, wie sie für das theoretische längst angebrochen sei. Wo sich nur von neuem die Frage aufdrängt, ob nicht zwischen beiden ein zwingender Zusammenhang obwalten muß?



stehlichem Zwange dahin, und in vereinzelter richtigerer Einsicht wird es auch oft genug, stillschweigend oder ausdrücklich, anerkannt. Das ausschließliche Bauen auf die materialen Faktoren zeigt sich in der Durchführung sofort unhaltbar. Möchte immerhin der Anstoß zur sozialen Entwicklung stets von veränderten technischen Bedingungen gemeinschaftlicher Arbeit ausgehen, so beruht doch erstens der Fortschritt der Technik selbst auf dem Fortschritt der Naturerkenntnis, also doch einem Fortschritt des Bewußtseins. Sodann aber, daß die neue Erkenntnis tatsächlich in den Dienst menschlicher, und zwar in Gemeinschaft verfolgter Zwecke gestellt wird, setzt voraus, daß auch die sozialen Ordnungen sich den neuen Bedingungen anpassen. Dazu aber gehört erstlich wiederum ein Fortschritt technischer, nämlich sozialtechnischer Einsicht, dann aber und hauptsächlich die Umwandlung des Willens derer, von denen die Gestaltung der sozialen Ordnungen abhängt. Diese nun beruht nicht allein auf der technischen Erwägung des für einen gegebenen Zweck tauglichsten Mittels, sondern gerade, wo es sich um tiefgreifende Aenderungen handelt, wird es sich vor allem fragen, ob der Zweck selbst wünschenswert sei, eine Frage, die sich allein entscheidet aus dem Gesichtspunkte der bestmöglichen Ordnung der Zwecke selbst. Das aber fällt schon gar nicht mehr unter technische, sondern unmittelbar unter sittliche Erwägung.

Es wäre die wunderlichste Selbsttäuschung, wenn der Sozialismus, der sich selbst den wissenschaftlichen nennt, glauben würde, in der Erwägung der zu erwartenden und zu bebefördernden sozialen Entwicklung vom sittlichen Gesichtspunkt überhaupt absehen zu können. Man wird sich auf die Dauer der ganz prinzipiellen Ueberlegung nicht entziehen können: daß erstens jeder einzelne hier in Betracht kommende Fortschritt, heiße er material oder geistig, doch eben Fortschritt des Bewußtseins ist; und zweitens, was dieser bloß erkenntniskritischen Besinnung erst volles Gewicht in der Entscheidung der hier gestellten Frage giebt: daß, was überhaupt von irgend einer Seite her das Bewußtsein berührt, kraft des Grundgesetzes der Einheit, der Kontinuität des Bewußtseins,

in innerem, methodisch zu begründendem, mithin gesetzmäßigem Zusammenhang gedacht und dargestellt werden kann und muß; daß von den untersten materialen Bedingungen bis zum höchsten Gesetze der Bewußtseinsform, dem Gesetze der Idee, ein durchgehender, ununterbrochener Zusammenhang besteht. Dies folgt deduktiv aus den Prinzipien des Idealismus, während es aus denen des Materialismus auf induktivem Wege freilich niemals herauskommen könnte.

Unter dieser Betrachtung schlichtet sich der ganze öde Streit um das Vorrecht des „materialen“ oder „geistigen“ Faktors. Es giebt kein Materiales außer den materialen Bedingungen des Bewußtseins, auf die andrerseits auch die höchste, geistigste Form des Bewußtseins, nämlich die Idee, sich zurückbeziehen muß, wenn sie nicht zum leeren Wort, zur inhaltlosen Phrase herabsinken soll. Dieser Einsicht hat die „materialistische Geschichtsauffassung“ sogar beträchtlich vorgearbeitet; denn sie setzt doch einen durchgehenden gesetzlichen Zusammenhang von der untersten Grundlage bis zur obersten Spitze des sozialen Lebens voraus; nur mit dem Irrtum, daß diese Gesetzlichkeit, die ganz und gar, bis in die letzten materialen Verzweigungen hinein, Gesetzlichkeit des Bewußtseins ist, vielmehr aus den Gesetzen der Materie sich soll ableiten lassen. Der wesentliche Fehler des sozialwissenschaftlichen wie des naturwissenschaftlichen „Materialismus“ ist der Fehler oder vielmehr der gänzliche Mangel der Erkenntniskritik; ein Mangel, der dem entgegengesetzten, spiritualistischen Standpunkt übrigens nicht weniger zur Last fällt. Wird dies Eine berichtigt, so ist dagegen die Behauptung eines bis zu den letzten materialen Bedingungen zurückreichenden Gesetzeszusammenhanges gerade im Sinne derjenigen Philosophie, die in dem Einheitsgesetze des Bewußtseins die letztentscheidende Instanz alles theoretischen wie praktischen Urteilens sieht; wogegen ein Spiritualismus, der sich gegen die Würdigung des materialen Faktors hartnäckig sträubt, in hoffnungsloser Unklarheit befangen und den wahren Problemen gegenüber hilflos bleibt.

Läßt sich nun etwa eine einfache Formel finden für diesen

durchgehenden Gesetzeszusammenhang der sozialen, ja der menschlichen Entwicklung, der Entwicklung des Menschentums überhaupt, für das Gesetz der Geschichte? Ich glaube, daß es möglich ist, wenigstens ein Prinzip aufzustellen, welches darum nicht weniger ein richtiges Prinzip ist, weil es für sich allein, ohne fernere Prämissen, noch keine genügende Antwort auf die konkreten Fragen sei es des gegenwärtigen oder irgend eines früheren Stadiums der wirtschaftlich-rechtlichen oder der geistigen Entwicklung giebt.

Doch bedarf es hier vor allem einer genauen kritischen Ueberlegung, in welchem Sinne ein solches Prinzip rechtmäßig behauptet werden kann. Die Antwort ergiebt sich aus unsrer Grundlegung: ein apriorisches Gesetz der Entwicklung des Menschentums, ein Gesetz der Geschichte kann mit Fug nur gelten als regulatives nicht konstitutives Prinzip, als Idee und nicht als Erfahrung.

Das Verständnis dieses wichtigen Unterschieds, dessen Feststellung zu den unvergänglichen Verdiensten Kants zählt, ist unserem Zeitalter leider so gut wie abhanden gekommen. Ein Philosoph, der vom Geiste der kritischen Philosophie keineswegs unberührt geblieben ist, Herbert Spencer, hat es unternehmen können, das Prinzip der Entwicklung, bis zu seinen höchsten Konsequenzen hinauf, als Naturgesetz, also in konstitutiver Geltung, nämlich als Folge des letzten Weltgesetzes der Erhaltung der Kraft zu behaupten. Und man hat seinen Fehler nicht verbessert, obgleich er dadurch offenkundig, fast eingeständlich in eben die Antinomie geraten ist, gegen welche Kant den sicheren Schutz der regulativen Prinzipien aufgerichtet hat. Ein Naturgesetz, das heißt ein Gesetz der Erfahrung, kann eine andre Geltung als in Erfahrungsgrenzen, also in den Grenzen des Endlichen, ohne Widerspruch nicht behaupten. Erhaltung einer unendlichen Kraft in unvermehrtem und unvermindertem Quantum ist ein Widersinn. Auf die Erhaltung eines endlichen Kraftquantums aber gestützt, kann auch die Entwicklung nur endlich gedacht werden, mit dem Ziele also — des ewigen Todes, des Endes alles Werdens. Spencer hat auch genug logisches Gewissen, um diese Kon-

sequenz zu sehen und ausdrücklich auf sie hinzuweisen. Um aber über sie hinauszukommen, erlaubt er sich und uns, zu einer „spekulativen Hypothese“ unsre Zuflucht zu nehmen, also die Grenzen möglicher Erfahrung, die wir doch mit ihm innezuhalten uns vorgenommen hatten, kühnlich zu überfliegen.

Wer solchen abenteuerlichen Flug nicht mitmachen will, dem bleibt nur die Wahl, entweder die Konsequenz des ewigen Todes alles Ernstes auf sich zu nehmen, oder sich der Warnungen der Kritik zu erinnern und ein Gesetz des Weltwerdens nicht anders als in regulativer Geltung, das heißt, nicht als Naturgesetz, sondern als Gesetz der Idee aufzustellen.

Man sollte aber denken, daß hier die Wahl für den nicht schwer sein könne, dem der Gedanke der Entwicklung wirklich in Geist und Herz, man möchte sagen, in den Geist des Herzens und in das Herz des Geistes gedrungen ist. Zuerst logisch kann es doch nicht befriedigen, daß das Ziel alles Strebens der Tod alles Strebens, daß alle Arbeit nur Arbeit zum Nichts sein soll. Spencer hat das Wachstum der Erkenntnis, welches mit jeder Erweiterung des Wissens nur größere Probleme gebiert, dem Wachsen einer Kugeloberfläche bei ins Unendliche wachsendem Radius verglichen, wobei die Berührung mit dem außen gelegenen Gebiet (dem Gebiet des noch nicht Erkannten), aber eben damit auch die Möglichkeiten der Erweiterung immerfort wachsen. Geistiges Wachstum will sich in der Tat selbst logisch nicht denken lassen ohne solchen Fortgang ins Unendliche. Oder man müßte das Merkmal des Unendlichen ausstreichen können aus den Begriffen der Zahl, der Zeit, des Raumes, aus allen reinen Funktionsbegriffen der Erkenntnis. Man beruft sich auf Erfahrung: aber eben Erfahrung, die Erfahrung der Wissenschaft, ist logisch nur zu verstehen als Prozeß ins Unendliche.

Will man nun etwa den Ausblick ins Unendliche dem Denken offen halten, dem Willen aber verschließen? Als ob das Streben der Erkenntnis nicht Streben des Willens wäre. Als ob es einen Willen geben könnte, der nicht Wille zum Sein wäre, sondern zum Nichtsein, nicht Wille zum Leben, sondern zum Tode. Wille ist nur der Ausdruck der Rich-

tung des Bewußtseins; es giebt aber keinen Begriff einer Richtung, die nicht ins Unendliche fortbestände. Hat man je dem Entwicklungsgedanken eine Kraft zugetraut zu begeistern (es dürfte auch heißen: zu beherzen), worin anders sollte solche Kraft liegen als in dem logischen Zwang, mit welchem dieser Gedanke den Blick des Geistes und das Streben des Willens über das Endliche hinaus zum Unendlichen erhebt? Wer das festhalten will und andrerseits nicht etwa glaubt im Besitze einer mystischen Erfahrung des Unerfahrbaren, einer „Offenbarung" des Unendlichen in der Endlichkeit zu sein, der wird logischerweise zum Standpunkt des regulativen Prinzips zurückkommen müssen. Er wird zum wenigsten erkennen, daß man nicht aus Rückständigkeit, oder um des „paränetischen" d. i. Phrasenwertes der Kantischen Idee willen, sondern aus schlichtem kritischen Gewissen, aus dem Bedürfnis klarer und gesicherter Prinzipien, logischer wie ethischer, diesen Standpunkt gewählt hat.

Für diesen also sagt ein Gesetz der Entwicklung nicht ein Naturgesetz zeitlich und räumlich begrenzten Werdens. Dieses untersteht rein der Herrschaft der Kausalität, die, ihrem ganzen Sinn nach auf den zeitlichen Eintritt von Ereignissen und zwar räumlich bestimmten Ereignissen bezogen, mithin in Raum- und Zeitgrenzen notwendig eingeschränkt, aus sich unfähig ist, jenen Ausblick ins Unendliche zu eröffnen, der im Gedanken der Entwicklung unabweisbar liegt. Sondern es besagt ein Gesetz der Methode unseres Erkennens, gemäß welchem das Hinausgehen über jede solche Grenze, allemal wenn es zur Ergänzung der Erfahrung (also auf der Grundlage der bisher erreichten empirischen Erkenntnis) gefordert ist, eine bestimmte Richtung innezuhalten gebunden ist, die nicht von den jeweils vorliegenden Daten der Erfahrung abhängig und mit diesen wandelbar, sondern in unwandelbarer Geltung bestimmt ist durch das letzte Grundgesetz, von dem auch die Gesetze der Erfahrung schließlich abhängen: jenes Gesetz, wonach alle auch unbegrenzt sich erweiternde Mannigfaltigkeit des Erfahrbaren auf die Einheit im Bewußtsein, durch die allein es ein Erfahrbares ist, notwendig bezogen bleibt.

Die Bedeutung dieses Gesetzes würde also, um ein durch die vorige Betrachtung nahegelegtes Beispiel zu wählen, in Hinsicht der Erhaltung der Kraft folgende sein. Als empirische Behauptung setzt die Erhaltung freilich ein endliches Kraftquantum voraus; denn nur in Begrenzung auf ein solches kann sie auf Erfahrung gestützt und an Erfahrung wiederum geprüft werden. Aber, als Ausdruck nicht eines begrenzten Tatbestandes, sondern eines Gesetzes unsres Verfahrens der Tatsachenerforschung — eines Gesetzes nicht der Natur, aber der Naturwissenschaft — kann und muß dies Prinzip erweiterungsfähig gedacht werden über jede vorläufig angenommene endliche Begrenzung hinaus, je nachdem durch den Fortgang der Empirie selbst seine Erweiterung gefordert und genügender Anhalt zu ihr gegeben wird, das heißt, der Maßstab der empirischen Prüfung und Bewahrheitung selbst sich erweitert. Also darf das sich erhaltende Kraftquantum nicht als ein für allemal fest, nicht als ein Absolutes gedacht werden, sondern genau als das, welches zur gesetzmäßigen Darstellung des jeweils bekannten Tatsachenbereiches gefordert ist, also von Stufe zu Stufe verschieden, und nur je für ein willkürlich abgegrenztes System, insofern nur dieses in Betracht gezogen wird, unwandelbar dasselbe. So bleibt die Erweiterung unbegrenzt offen, und ist doch nicht mit dem Unbegriff eines sich erhaltenden unendlichen Quantums zu rechnen. Es schwindet aber jeder verführende Schein der Behauptung eines absoluten Weltgesetzes; vielmehr handelt es sich nur und kann sich mit Sinn nur handeln um ein Gesetz der Methode unsrer, stets bedingten, relativen Erkenntnis. Ueber Gesetze des Seins könnten wir nicht gebieten, sie nicht erweitern, oder überhaupt ihnen einen andern Sinn und andere Grenzen bestimmen, als die es ihnen selbst gefiele uns zu offenbaren. Dagegen das Verfahren unsrer Erkenntnis ist in unsrer Hand. Wir können seinen Geltungsbereich, sofern es in sich, seinem logischen Sinn nach, erweiterungsfähig ist, erweitern, nicht in grundloser Willkür, sondern nach dem Bedürfnis der Erfahrung und in der Richtung, welche als die ihres gesetzmäßigen Fortschritts durch die kritische

Untersuchung ihres gesamten Verfahrens ist festgestellt worden.

Tatsächlich ist die Wissenschaft stets so vorgegangen, aber nicht mit klarem Bewußtsein des Grundes und Rechtes solches Vorgehens, daher auch mit vielfacher Verwischung der genauen Grenzen der Begriffe. Besonders die Entwicklungslehre hat sich das Recht der unbegrenzten Erweiterung stets unbefangen genommen; aber sie ist, mangels kritischer Besinnung, unvermeidlich in die soeben am Beispiel Spencers aufgezeigte Antinomie geraten. Berichtigt man dies, so bleibt die ganze, umfassende empirische Arbeit Spencers wie seiner Nachfolger in ihrem vollen Werte bestehen. Nur ist zu fordern, daß sie sich über den Geltungscharakter ihres eigenen Prinzips klar werde, und damit die Anwandlungen zum Rückfall in den „Dogmatismus", sei es im Sinne der „Thesis" oder der „Antithesis", endlich überwinde.

Jetzt nun handelt es sich nicht um Weltentwicklung, nicht um den „Kampf ums Dasein am Himmel", noch um das Werden der Organismen auf Erden oder in andern Welten, sondern um Entwicklung von Erkenntnis und Willen, und zwar sozialer Erkenntnis und sozialem Wollen des Menschen, um Geschichte. Unter Geschichte im Vollsinn des Worts verstehen wir nicht ein jedes Geschehen, woran Menschen und eine Gemeinschaft von Menschen mit Erkenntnis und Willen beteiligt sind, obwohl darin stets schon ein Keim von geschichtlichem Leben liegt; sondern erst ein solches Geschehen, woran die Idee der Menschheit oder, dasselbe nur anders ausgedrückt: woran die soziale Vernunft des Menschen beteiligt ist. Kein andres Geschehen geht die Geschichte eigentlich an, als welches, sei es noch so entfernt, zusammenhängt mit dem Wohl und Wehe der Menschheit; das heißt, da Menschheit nur eine Idee ist, mit dem Wohl und Wehe eben dieser Idee, in ihrem schrittweis deutlicheren Offenbarwerden in menschlichem Gemeinschaftsleben. Hieraus folgt, daß die gesetzliche Stufenfolge geschichtlichen Werdens nur vom Standpunkte der Idee, in ihrer Zurückbeziehung aber auf die Gesetze der Erfahrung, entworfen werden kann, ihre Aufstellung also auch nur regulative Geltung beanspruchen

darf; daß sie aber, eben dieser Ableitung zufolge, brauchbar sein muß, die empirische Erforschung des geschichtlichen Werdeganges der Menschheit zu regulieren. Ich erkenne dankbar an, daß ich bei der Aufstellung dieser Stufenreihe mich an der Arbeit Spencers orientieren konnte. Aber ich wußte von ihm nur zu lernen, indem ich erkannte, daß seine Entwicklungsgesetze, die er für Naturgesetze hält, vielmehr regulative Prinzipien im Sinne Kants sind und nur deren Geltung rechtmäßig behaupten können, zugleich aber ihnen eine Erweiterung zu geben geeignet sind, welche vom Standpunkt der kritischen Philosophie selbst gefordert und möglich war.

Ging nun Spencer von der Natur aus, so haben wir vielmehr auszugehen von der Naturerkenntnis.

Denn das ist die erste, im Grunde die einzige Voraussetzung, die wir zu der beabsichtigten Deduktion nötig haben: daß das Gesetz der Entwicklung im letzten Grunde eines und dasselbe sein muß für alles, was irgend eine Gestaltung des Bewußtseins ist; weil es seine Wurzel haben muß im Grundgesetze des Bewußtseins selbst.

Ist also auch nur für ein einzelnes Gebiet des Bewußtseins, womöglich für das, welches allen andern zur Grundlage dient, das fundamentale Entwicklungsgesetz bekannt, so muß die Uebertragung auf die übrigen Gebiete sich leicht vollziehen lassen, und darf man voraus erwarten, daß sie zu richtigen Ergebnissen führt. Nun pflegt allgemein zugestanden, ja für selbstverständlich gehalten zu werden, daß es jedenfalls im Naturerkennen einen Fortschritt von festbestimmter Richtung giebt. Und doch ist das an sich nicht selbstverständlicher als der Fortschritt auf irgend einem andern Gebiete des Geistes. Das hätte längst auf die Frage führen müssen, ob nicht ein analoges, ja dasselbe letzte Gesetz in allen andern Gebieten geistigen Lebens walte. Aber man hielt die Gesetzlichkeit der Natur für etwas, das außer uns da sei, in dessen Erkenntnis wir also nur von außen eindrängen. Allein, wenn nicht diese Gesetzlichkeit, dem letzten regierenden Prinzip nach, vielmehr Gesetzlichkeit des Bewußtseins wäre, so wäre es widersinnig, den allein möglichen Fortgang

ihrer Erkenntnis vor der Erfahrung voraus auf einen allgemeinen Ausdruck bringen zu wollen, wie man es, nur ohne gehörige Besinnung, gleichwohl immer tut.

Dagegen bot der erkenntniskritische Weg, den Kant der Philosophie eröffnet hat, von Anfang an die Möglichkeit, ja mußte direkt auffordern, ein Prinzip der verlangten Art auf deduktivem Wege aufzustellen. Kant selbst hat es aufgestellt, indem sich ihm als letztes Resultat seiner neuen Grundlegung der „Erfahrung" jene „regulativen Prinzipien" ergaben, nach denen die Naturerkenntnis sich ihrem unendlich fernen Ziele „asymptotisch", d. h. ohne es je zu erreichen, doch annähern müsse. Seine drei regulativen Prinzipien sind die der Homogeneïtät, der Spezifikation und der Kontinuität oder Affinität; wofür wir die geläufigeren Ausdrücke setzen: der Generalisation, der Individualisation und des stetigen Uebergangs. Dies besagt: Naturerkenntnis strebt erstens zur höchsten erreichbaren Allgemeinheit und damit geschlossensten Einheit der Prinzipien, auf denen alle Naturerkenntnis im letzten Grunde ruhen müsse. Sie strebt zweitens, gleichwohl die Einzelerscheinungen, und zwar je mehr und mehr in ihrer unverkürzten Individualität zu erfassen; d. h. sie will die verlangte Einheit des Prinzips nicht etwa erschleichen durch irgendwelche Vergewaltigung oder bequeme Vernachlässigung der vollen Konkretion der Erfahrung: der gesunde Sinn des Empirismus, den der Idealismus, wie wir sehen, vollinhaltlich in sich aufzunehmen vermag. Diese beiden Forderungen, die leicht einander entgegengesetzt scheinen können, sind aber vereinbar, wenn drittens die scheinbar grenzenlose, daher unbestimmbare Mannigfaltigkeit der Erscheinungen einen stetigen Uebergang erkennen, oder vielmehr sich *a priori* in solchem darstellen läßt, so daß nirgends Lücken bleiben, sondern sich voraussehen läßt, daß auch der erst vermißte Zusammenhang von einem Erscheinungsgebiet zum andern sich genauerer Forschung endlich entdecken muß, zum mindesten in zulässiger Hypothese, einhellig mit aller bekannten Gesetzlichkeit der Natur sich wird konstruieren lassen.

Es müßte lehrreich sein, diese Prinzipien an der Geschichte der Wissenschaften in strenger Durchführung zu bewähren; daß sie sich aber bewähren, wird jeder, der mit einem beliebigen Forschungsgebiet historisch vertraut ist, ohne weiteres bejahen. Diese Prinzipien haben eine innere Notwendigkeit, die sich dem Prüfenden sofort aufdrängt und in der Anwendung mehr und mehr bestätigt. Ihre (hier nur anzudeutende) zwingende Ableitung aber — aus der Natur des Bewußtseins überhaupt als Einheit des Mannigfaltigen und zwar durch Kontinuität, d. i. aus der Urfunktion des Denkens, wie sie sich ebenso in den Kategorien, vorzüglich deutlich in denen der Qualität ausspricht — giebt der Ueberzeugung Gewicht, daß in der Tat dieselbe Gesetzlichkeit sich durchgehend auf allen Gebieten des Bewußtseins bewähren muß, also nicht in der engeren Naturwissenschaft allein, sondern in aller theoretischen Wissenschaft, folglich auch in aller Technik, Naturtechnik wie sozialer Technik, und so endlich im Gebiet der konkreten, individualen wie sozialen Sittlichkeit, mithin in der Entwicklung des sozialen Lebens in jeder Gestalt, in der Entwicklung des Menschentums überhaupt. Dies soll nun, und sei es in noch so flüchtigem Umriß, für die hier in Betracht kommenden Hauptgebiete durchgeführt werden.

In nächster Verbindung mit der Entwicklung der Naturerkenntnis steht die Entwicklung der Technik, zunächst im engern Sinne der Naturtechnik. Man kann nicht verwundert sein hier dieselben Grundzüge der Entwicklung wiederzufinden. Worin bestehen die großen, die umwälzenden Fortschritte der Technik? Erstlich darin, daß eine Fülle technischer Aufgaben, die vordem einzeln bearbeitet wurden, eine einheitliche, generelle Lösung finden. In primitiven Stadien der Technik wird an tausend Stellen je auf besondere Art, weil unter besonderen Schwierigkeiten oder begünstigenden Umständen, die Lösung derselben technischen Aufgabe in Angriff genommen, vielleicht in irgend welchem Grade auch erreicht; wogegen auf entwickelterer Stufe an einer einzigen Stelle das Problem zugleich für alle gelöst, und das Prinzip seiner Lösung alsbald auf eine

Menge gleichartiger Probleme ausgedehnt wird. Die konkreten Beispiele liegen nicht fern. Man denke an das Verhältnis der Maschinenarbeit zur Handarbeit. Was tausend Hände, jede von der andern individuell verschieden, unter tausendfach verschiedenen Bedingungen mühsam und ungleich vollbrachten, leistet eine einzige Maschine, und bald tausend gleiche, und tausende ähnlicher Aufgaben vereinfachen sich auf dieselbe Weise, durch Anwendung wesentlich desselben technischen Vorteils, dessen Bedeutung sich an einem einzelnen Punkte einmal herausgestellt hat. Von der maschinellen Technik vorzugsweise bedingt ist ihre natürliche Ergänzung, der Fernverkehr, dessen im erklärten Sinne generalisierende Rolle sofort auffällt. Er bringt technische Errungenschaften fernster Zonen in rascheste Verbindung und führt sie, der Entfernung trotzend, wie auf einem Platz zusammen, statt daß sie sich sonst an vielen getrennten Plätzen isolieren, daher ohne Einfluß auf einander bleiben mußten, oder doch erst in langer Zeit ein allmählicher Austausch sich anbahnte.

Daß diese generalisierende Tendenz, einmal eingeleitet, unaufhaltsam vorwärts drängt, diese Einsicht ist es zumeist, die wegen ihres greifbaren Einflusses auf Wirtschaft und Recht gegenwärtig mehr und mehr in die sozialwissenschaftliche Forschung eindringt und für sie wegweisend wird. Aber mit ihr geht eine scheinbar entgegengesetzte, nämlich individualisierende Tendenz Hand in Hand. Nämlich gerade die immer generellere Bewältigung der technischen Aufgaben ermöglicht zugleich die genaueste Anpassung an das jeweilige individuellste Bedürfnis, also eine Spezifikation der technischen Leistungen; die Lücken des bis dahin Geleisteten schließen sich mehr und mehr, es entsteht eine Tendenz sie gleichsam kontinuierlich auszufüllen. Die Aufgaben vervielfältigen sich, in dem Maße wie die Lösungen sich vereinfachen. So gestattet und fordert der durch Maschinentechnik und Verkehrserleichterung naturgemäß sich steigernde und seiner unermeßlichen, in die Augen springenden Vorteile wegen sich immer mehr ausdehnende Großbetrieb — selbst ein sehr umfassendes Beispiel der Generalisation der Technik — zugleich eine umso weitergehende Teilung der

Arbeiten und dadurch planmäßigere Erschöpfung weit mehrerer, womöglich aller einem bestimmten Gebiet angehörenden und verwandten Probleme (also Spezifikation), bis zur kontinuierlichen Ausfüllung jeder Lücke. Jeder neue Fund eröffnet eben wieder neue technische Möglichkeiten, und erlaubt damit Aufgaben zu stellen, an die man zuvor nicht gedacht hatte, weil man nicht daran denken konnte. Auch diese Entwicklung ist zwingend, und wird es mehr und mehr, je weiter sie vorrückt.

Unschwer ergiebt sich nun schon, daß auch die sozialen Ordnungen, zunächst also die Ordnung der Wirtschaft sich nach demselben streng notwendigen Entwicklungsgang in gesetzmäßiger Weise gestalten muß. Es sei nur erinnert an das Verhältnis der Geldwirtschaft zur Naturalwirtschaft, und der entwickelteren Gestalt der ersteren, der Kreditwirtschaft, zu ihren primitiveren Formen. Der Fortschritt der wirtschaftlichen Technik, selbst bedingt durch den der Naturtechnik, hat sich als mächtigen Schöpfer sozialer Einheiten, auch der „nationalen" Einheiten modernen Sinnes, und schließlich internationaler Beziehungen, unwidersprechlich bewiesen, und es läßt sich mit zweifelloser Bestimmtheit vorhersagen, daß er sich auch ferner und mit wachsendem Zwange so beweisen wird. Der vergrößerte Maßstab der Beschaffung der Lebensbedingungen erzwingt einen entsprechend größeren Maßstab der sozialen Ordnungen. Diese haben ja keine andere letzte Materie als die soziale Arbeit; wird diese nun infolge der gekennzeichneten Entwicklung auf einen neuen, immer breiteren Boden gestellt, so können die sozialen Ordnungen nicht dauernd auf den alten Grundlagen stehen bleiben; der neue Gehalt muß die alten Formen endlich sprengen, um sich angemessenere zu schaffen. Auch hier ist zwingender Zusammenhang, und er zeigt sich umso zwingender, nicht je weniger, sondern je mehr man den Anteil von Bewußtsein und Willen dabei in Rechnung zieht; wie sollten sie ein Gesetz, das seinen letzten Ursprung im Bewußtsein hat, nicht auch als ihr eigenes Gesetz erkennen und nur desto nachdrücklicher zur Geltung bringen?

Somit drängt dieselbe Entwicklung, die zur immer einheitlicheren Erfassung der naturwissenschaftlichen und technischen Probleme trieb, auch zur immer einheitlicheren Lösung der Probleme sozialer Organisation. Organisation, das ist eigentlich nur der kurz zusammenfassende Ausdruck jener Dreieinheit der Grundgesetze der Entwicklung in sozialtechnischer Hinsicht: fortschreitende Vereinheitlichung, doch ohne Unterdrückung, vielmehr erst zur vollen Befreiung der Individualitäten, durch Herstellung eines möglichst stetigen Uebergangs von Glied zu Glied, in allmählicher Ausmerzung der schroffen sozialen Diskontinuitäten, die eine so sichtliche Quelle gefährlichster Erschütterungen des Gemeinschaftslebens sind. Wie die Natur sich der unaufhaltsam vordringenden Forschung in mehr und mehr „organischer" Einheit enthüllt, wie die Technik sich zusehends organisiert, so drängen erst recht die sozialen Ordnungen, die mehr und mehr den Charakter willentlicher Regelung annehmen, eben deshalb zu immer organischeren Formen. Im Ideal des „Sozialismus" wird nur meist zu einseitig der Faktor der Generalisation (Zentralisation) der sozialen Funktionen allein betont; das wird dann von der einen Seite leicht über Gebühr gepriesen, von der andern gescholten als Ertötung aller Individualität. In Wahrheit würde (wie auch oft genug schon gesagt worden ist) gerade die einheitlichere Lösung der nächsten, dringlichsten Aufgaben sozialer Organisation eine desto weitergehende Individualisierung auf der andern Seite möglich machen, ja zu ihrer eigenen Durchsetzung und Aufrechthaltung erfordern; an der dagegen bei der bis jetzt überwiegenden Desorganisation der Wirtschaft wahrlich kein Ueberfluß, sondern empfindlichster Mangel ist. Die durch bessere Organisation erleichterte Befriedigung der nächsten rohesten Bedürfnisse würde gerade Raum schaffen für eine individuell freiere Betätigung in allem, was über die unmittelbare Notdurft hinausgeht. Gerade der unbegrenzte ökonomische Individualismus müßte auf die Länge den Menschen uniformieren, den Arbeiter nicht bloß, sondern auch den Unternehmer zum Sklaven seiner Arbeit machen; während eine mehr organische soziale Ordnung eine bis jetzt un-

mögliche Entfaltung der Individualitäten erst möglich machen würde*).

Hier haben wir Generalisation und Individualisation; und die Vermittlung, die man vermißte, liegt auch hier in der Kontinuität: je reicher die Individualitäten sich entwickeln, umso mehr wird die eine neben der andern Raum haben, umso vollständiger die Lücken und Klüfte sich schließen, die jetzt die verschiedenen sozialen Klassen und Unterklassen und wieder Unterklassen der Unterklassen innerlich oft mehr auseinanderhalten als wenn turmhohe Mauern zwischen ihnen errichtet wären. Diese Diskontinuität ist das auffallendste Krankheitssymptom des gegenwärtigen, schwierigen Uebergangsstadiums. Aber auch Platos Entwurf verfehlte es durch auffällige Vernachlässigung der sozialen Kontinuität. Ihm sind die sozialen Funktionen ganz unsozial wie mit dem Beil auseinandergeschlagen, ohne Uebergänge, ohne wirklichen, inneren Zusammenhalt, starr und unbiegsam; daher die kastenartige Sonderung seiner drei Stände, die mit der verlangten Einheit des Staats so schlecht harmoniert; und daher die fernere, noch verwunderlichere Folge, daß er überhaupt keine aufsteigende Entwicklung anerkennen kann, jede Veränderung vielmehr nur Verschlechterung ist, und also, da es sich auch unmöglich zeigt, die Veränderlichkeit ganz auszuschließen, folgerecht eine lediglich absteigende Entwicklung vorausgesagt werden muß. Das Prinzip der Kontinuität verbietet aber vor allem diese starre Verteilung der Grundfunktionen an gänzlich getrennte Klassen. Es ist bei Plato, als ob nicht derselbe Mensch mit einem Organ diese, mit einem andern eine andre Funktion verrichten, sondern der eine ganz und nur Hirn, der andre nur Arm, ein dritter gar bloß Magen sein sollte. So schließt Plato die Klasse der produktiven Arbeiter gänzlich von jeder politischen Funktion (wenn man nicht etwa das bloße Gehorchen für eine solche ausgeben will), und gar auch von jeder geregelten geistigen Ausbildung aus, während umgekehrt die regierende

*) S. die Vergleichung von Morus *(Utopia)* mit Fr. Engels, bei Stammler, Wirtschaft und Recht, S. 663.



Klasse, lediglich der sozialen Arbeitsteilung halber, von jeder wirtschaftlichen Sorge entbunden sein soll.

Statt dessen wäre die Folge des Kontinuitätsprinzips, daß von jeder sozialen Funktion zu jeder ein stetiger Uebergang und zwar grundsätzlich für jedes Glied der Gemeinschaft möglich wäre. Die sozialen Unterschiede würden dabei keineswegs überhaupt nivelliert, wie es durch das Prinzip des Sozialismus in der Tat auch nicht gefordert wird. Man will doch Gemeinschaft; Gemeinschaft aber bedeutet weder Aufhebung der Individualität in einer starren, undifferenzierten Einheit, noch umgekehrt ein bloßes Nebeneinanderstehen Einzelner unter einer nur äußerlich verbindenden Ordnung, sondern eine innerlich in Willen und Bewußtsein jedes Einzelnen gegründete, also die Autonomie des Individuums keineswegs aufhebende Einheit. Die heutige „Freiheit" des Individuums verzichtet dagegen auf diese innere Einheit und wird dadurch zur Desorganisation. In dieser entfaltet sich aber die echte geistige Individualität gerade nicht, sondern das Leben mechanisiert sich und mechanisiert damit die Menschen; die gemeinschaftslose, bloß formal-rechtliche Freiheit gerade hat den Menschen zur Maschine gemacht; echte Gemeinschaft würde im Gegenteil die Individualität entbinden. Indessen kann man versuchen, diesen augenblicklichen Zustand daraus zu verstehen, daß unter der zu schnellen Erweiterung des technischen, wirtschaftlichen und sozialen Gesichtskreises die bisherigen Organisationen von ihrer bindenden Kraft schon viel eingebüßt haben, während nicht ebenso schnell neue Organisationen (die jedoch überall im Werden begriffen sind) sich klar herausbilden und in den Gemütern der Menschen festwurzeln konnten.

Endlich waltet dasselbe Gesetz höchst erkennbar in der sittlichen Entwicklung. Hier ist völlig klar, wie das sittliche Gesetz alles menschliche Bestreben mit schlechthin allgemeingültiger Form umspannt, gerade durch die allgemeine Ordnung der Zwecke aber wiederum jedem sittlich möglichen Zwecke das Recht seiner Besonderheit gesichert, ja in weiter und weiter gehender Besonderung eine allseitige Entfaltung des Menschenwesens im lückenlosen Zusammenhang

seiner verschiedenen Grundrichtungen ermöglicht wird. Ja ganz allgemein darf dies als das *Grundgesetz der menschlichen Bildung* ausgesprochen werden, die ja in der sittlichen Ordnung der Zwecke ihr letztes Fundament hat: das menschliche Wesen in dem ganzen Reichtum seines Gehalts doch zugleich in Einheit und stetigem Zusammenhang darzustellen und im gegebenen Subjekt nach dessen Vermögen der Vollendung zu nähern.

Mit wahrem philosophischen Tiefblick hat unter den großen Pädagogen *Pestalozzi* genau hierauf seine Theorie gegründet. Seine obersten Grundsätze sind — wie wenn er sie aus Kant abgeleitet hätte (was doch erweislich nicht der Fall ist) —: die unteilbare *Einheit* und wesentliche Identität der menschlichen Grundkräfte; andrerseits deren notwendig *harmonische* Entfaltung nach *allen* wesentlichen Richtungen, so daß keine einzelne Seite vergewaltigt oder ungerecht bevorzugt wird; endlich der stetige, *lückenlose Fortschritt* von den elementarsten Anfängen bis zu den höchsten Höhen des Menschentums. Und dem entspricht in genauer Konsequenz, daß an solcher wahrhaft menschlichen Bildung *jeder ohne Unterschied des Standes und Geschlechts*, lediglich nach dem Maße seiner Befähigung, in gleichheitlicher und stetig übergehender Weise teilhaben soll, im Gegensatz zu der Diskontinuität, in der bis dahin und noch heute, nach dem berühmten Gleichnis Pestalozzis, die Stockwerke der Bildung, nach den sozialen Klassen geschieden, gleichsam ohne verbindende Treppen dastehen.

Faßt man alles Gesagte zusammen, so ergiebt sich die Idee eines *allgemeingültigen funktionalen Zusammenhanges unter den notwendigen Grundfaktoren des sozialen Lebens*, begründet in einem Verhältnis von *Methoden*, die zuletzt darauf zielen, zwischen dem eigenen Gesetze der *Idee* und der allgemeinen Gesetzlichkeit der *Natur*, die von Haus aus in zentral begründetem, wurzelhaftem Zusammenhang stehen, auch im Bewußtsein der Menschen durchgreifende Verbindung zu stiften; was geschieht durch systematische Unterordnung der Naturtechnik unter die

Zwecke der sozialen Technik, mithin der wirtschaftlichen unter die regierende Tätigkeit, und beider unter die Leitung der praktischen Vernunft, also die bildende Tätigkeit; alles dieses aber in steter bewußter Rücksichtnahme auf den gesetzmäßigen Fortschritt in der eben durch die Oberhoheit der Vernunft diktierten Richtung der Vereinheitlichung, zugleich Individualisierung und kontinuierlichen Verbindung, in Hinsicht der zu einander in Verhältnis zu setzenden Funktionen sowohl als der an der Gemeinschaft beteiligten Subjekte.

Das Grundgesetz des Bewußtseins ist es, das diese so merkwürdig durchgehende Analogie, in der die gleichen Prinzipien in gleicher Stellung zu einander auf allen Gebieten des sozialen Lebens wiederkehren, erklärt, und durch welches alle diese Gebiete wiederum unter sich, ohne Aufhebung ihrer Besonderung, in kontinuierlicher Verbindung stehen und so zur generellsten Einheit, im Begriff einer Entwicklung des Menschentums, sich zusammenfassen. Im Bewußtsein ist alles Menschliche begriffen, mithin auch seinem letzten Gesetze mit Notwendigkeit unterworfen. So wird ebenfalls klar, weshalb für die Gemeinschaft wie für das Individuum jenes Grundgesetz die Bedeutung eines Entwicklungsgesetzes annehmen muß; es läßt sich, auch für die Gemeinschaft, geradezu als pädagogisches Gesetz aussprechen, als das Gesetz jener Selbsterziehung, in der das Kind „Mensch“ zur Reife eines Vernunftwesens allmählich emporsteigen soll.

Bei diesem pädagogischen und zwar sozialpädagogischen Ideal aber wird unsre Betrachtung nun auch Halt machen müssen. Darüber hinaus bliebe nur eins noch möglich: die Entdeckungsfahrt nach einem höchst moralischen „Utopien“. Allein wir stimmen dem „wissenschaftlichen Sozialismus“ auch darin bei, daß der Erdichtung sozialer Schlaraffenländer, über die dichterische Fassung hinaus, ein eigener, methodischer Wert nicht innewohnt. Die berauschende Vorstellung eines Endzustands der Menschheit, in dem alle Probleme glatt gelöst, also auch gar keine zu lösende Aufgabe mehr einem menschlichen Streben übrig gelassen wäre, steht

auf einer Linie mit den metaphysischen Träumen einer kindlichen Stufe der Wissenschaft, die sich mit endgültigen Lösungen aller Rätselfragen des theoretischen Verstandes schmeicheln konnte. Eine zur Reife kritischer Besinnung gediehene Forschung weiß, daß der Arbeit der Menschheit Vollendung nie beschieden ist; sie begnügt sich, mit Lessing, an der tieferen, unerschöpflicheren Freude des ewigen Fortschritts. Der Weise nach menschlichem Zuschnitt ist, wie bereits Sokrates einsah, nicht der Wissende, sondern wer, sein notwendiges Nichtwissen wissend, um besseres und besseres Wissen methodisch bemüht ist. Nicht anders steht es mit dem praktischen Ideal, sei es für den Einzelnen oder für die Gemeinschaft. Eine um möglichste Näherung zur systematischen Einheit ihrer Zwecke methodisch bemühte menschliche Gemeinschaft: ein darüber hinausgehendes Ideal mag sich ausdenken, wer nach etwas Anderem als den Bedingungen eines menschlich-irdischen Soziallebens fragt.

Daß darin aber auch die den individuellen Tugenden entsprechenden Grundeigenschaften eines sittlich geordneten Gemeinlebens eingeschlossen sind, dafür läßt sich der Beweis, wie ich denke, überzeugender führen, als ihn Plato für seinen „Staat" zu liefern imstande war. Als letzte Probe auf das erhaltene Ergebnis sei denn noch dies aufgeführt.

§ 19.

Die Tugenden der Gemeinschaft.

Das System der individuellen Tugenden ergab sich aus dem normalen Verhältnis der Grundfaktoren menschlicher Aktivität überhaupt. Nachdem nachgewiesen ist, was diese selben Grundfaktoren im sozialen Leben bedeuten, ergiebt sich nunmehr leicht die Uebertragung jenes ganzen Systems auf die Tugend der Gemeinschaft.

Erstlich die Tugend der Wahrhaftigkeit, d. i. der Herrschaft des Bewußtseins ist in der gedachten Ordnung des Gemeinschaftslebens dargestellt, so wie sie es in

einem menschlichen Dasein auf Erden nur sein kann. Das war ja der Leitgedanke dieser ganzen Deduktion: daß das soziale Leben in allen seinen Funktionen dem Gesetze des Bewußtseins unterstellt werden und sich mehr und mehr nach ihm gestalten müsse. In Hinsicht der untersten Funktion hat man es richtig dahin ausgedrückt: daß der Mensch die Produktion beherrschen müsse, nicht die Produktion den Menschen. Ganz das Gleiche trifft auf die Rechtsordnung zu. Und aus eben diesem Gesichtspunkte haben wir die beherrschende Stellung der bildenden Tätigkeiten im sozialen Leben bereits oben gefordert. Die Philosophen müßten Könige sein oder die Könige philosophieren, meinte Plato. Wir geben ihm Recht, bis auf das Eine, daß an Stelle der Philosophen (zu denen ich ein so gutes Zutrauen leider nicht zu fassen vermöchte) die Philosophie zu setzen ist, die Philosophie ganz im Platonischen Sinne des unbedingten Bestrebens auf vernunftgemäße Gestaltung aller menschlichen Dinge. Eben diese kann nicht Sache einer abgesonderten Klasse Philosophierender sein, sie fordert Durchdringung des *ganzen* sozialen Organismus mit dem Sinn und den Kräften der Wahrheitserkenntnis in praktischer wie theoretischer Bedeutung. Wahrheit ist nun einmal erste Bedingung menschlicher Gemeinschaft, die mit Unwahrheit dauernd nicht bestehen kann. Vollends den Mächten der toten Natur läßt sich nur mit dem aufrichtigen Willen zur Wahrheit beikommen; sie entlarvt und straft jede Unwahrheit noch pünktlicher als das soziale Leben, das sich auf Zeiten wenigstens und in engem Bereich mit ihr nur allzu gut einzurichten versteht.

Eine Durchdringung des ganzen Gemeinschaftslebens mit dem Sinn der Wahrheit hat aber zur Voraussetzung die *gleichheitliche Teilnahme aller* an jener menschlichen Bildung, die erst im klaren und sicheren Bewußtsein des sittlichen Gesetzes der Gemeinschaft selbst ihren Gipfel wie ihre innerlichste Begründung erreicht. Ohne tätliche Anerkennung des *gleichen Bildungsanspruchs aller* bleibt die Erhebung sittlicher Forderungen im sozialen Leben selber eine innere Unwahrheit. Verlangt man vom Menschen in

jeder sozialen Stellung, daß er dem Sittengesetz als höchster Norm sein ganzes Verhalten bedingungslos unterordne, nun so schaffe man auch, daß er zur selbstgewissen Einsicht, zum unverlierbaren tatkräftigen Bewußtsein des sittlichen Gesetzes auf dem einzigen dahin führenden Wege, dem Wege freier und harmonischer, wahrhaft menschlicher Bildung in einer nach Möglichkeit sittlich geordneten Gemeinschaft und durch unmittelbare Teilnahme an ihr geführt wird. Der Glaube, daß der Wille des Guten ohne diese Bedingungen als Gnade des Himmels auf ihn herabkommen könne, oder daß er aus irgend einem Katechismus zu „lernen“ sei wie das „kleine Einmaleins bis zehn“, ist durch die Tatsachen nachgerade gründlich genug widerlegt. Die Organisationen zur menschlichen Bildung, die zum gedachten Ziele zu führen geeignet wären, werden in den nächsten Paragraphen erwogen werden. Das Allgemeine aber darf hier schon vorausgesetzt werden, daß im letzten Grunde die Gemeinschaft allein erzieht, daß Menschenbildung in jedem Betracht ebenso sehr Gemeinschaftssache wie andrerseits letzte Basis der Gemeinschaft ist; woraus die soziale Bedeutung unsrer ersten Tugend klar genug folgt.

Jedes Bestreben aber, irgendwelche konkreten Forderungen der sittlichen Vernunft in der Gemeinschaft und für sie zu tatsächlicher Anerkennung zu bringen, führt auf den Weg der sozialen Organisation, als der Willensform des Gemeinschaftslebens. Auf diese wird also die zweite, der individuellen Tapferkeit entsprechende Tugend der Gemeinschaft sich beziehen. Es ist das Einstehen für Gesetzlichkeit; für Gesetzlichkeit, man möchte fast sagen, um jeden Preis, nur nicht um den Preis der sittlichen Wahrheit.

Das Gesetz, die soziale Regelung überhaupt, ist der einzig faßbare Ausdruck des Willens der Gemeinschaft. Sie bleibt es selbst dann, wenn sie tatsächlich keineswegs den Willen aller oder auch nur der Mehrheit zutreffend zum Ausdruck bringt. Wäre das selbst der Fall, so wäre sie doch nicht deshalb sittlicher Achtung würdig, weil es die

Vielen sind, die in ihr ihren Willen kundgeben. Der Wille der Vielen kann irren, so gut wie der jedes Einzelnen; sind es doch nur viele Einzelne. Sittliche Achtung verdient die soziale Ordnung an sich, ihrem Inhalt nach, nur, soweit sie die Oberhoheit der sittlichen Vernunft wenigstens im Grundsatz anerkennt und einen ernstlichen Versuch darstellt, ihr Gebot in der gegebenen Gemeinschaft zur Herrschaft zu bringen.

Kann also die soziale Regelung überhaupt mit dem Anspruch auf unverbrüchliche Beobachtung, welches auch ihr Inhalt sei, berechtigter Weise auftreten? Giebt es ein ursprüngliches sittliches Recht des Rechts?

Wir beantworten die Frage*) dahin: Eine soziale Regelung überhaupt und zwar in verbindlicher Form, d. i. ein Recht, ist unumgängliche Voraussetzung einer verläßlichen Gemeinschaftsordnung, wir dürfen dafür auch sagen: eines „Willens“ der Gemeinschaft überhaupt, also auch einer solchen Ordnung, eines solchen sozialen Willens, der den Forderungen sittlicher Vernunft auch nur in irgendwelchem Maße soll angenähert werden können. Die Bedeutung einer formalen Bedingung verläßlicher sozialer Ordnung überhaupt sichert dem Recht eine Verbindlichkeit, die, *in abstracto* auch vom sittlichen Gesetz nicht abhängend, angesichts der Forderung der sittlichen Gestaltung des sozialen Lebens ihr volles Gewicht behält, ja zu der ihr eigenen noch eine sittliche Sanktion erhält. Zuletzt übrigens vereinigen sich beide Erwägungen. Denn wozu braucht der Mensch einen Willen, wenn nicht, um des sittlichen Willens fähig zu sein? Anders ausgedrückt: die Form, die überhaupt eine Gesetzmäßigkeit sozialen Lebens garantiert, ist auch die einzige, die seine Gestaltung nach sittlichem Gesetz möglich macht.

Somit muß allerdings die rechtliche Ordnung bloß als solche, welches auch ihr Inhalt sei, zugleich im sittlichen Interesse respektiert werden, jedoch mit dem Beding, daß auf

*) Vgl. Stammler, S. 551 ff.

ihre Aenderung im Sinne der sittlichen Forderung, überall wo sie mit dieser nicht im Einklang steht, hingearbeitet wird mit den Mitteln, welche die Rechtsordnung selbst gestattet. Mehr und mehr wird aber auch, von der Stufe an, wo ein sittliches Bewußtsein überhaupt in der Gemeinschaft geweckt ist, das sittliche Ziel der Gemeinschaftsordnung wenigstens im Grundsatz anerkannt werden. So wie auch das schlechte Individuum innerhalb einer Gemeinschaft, die ein Sittliches überhaupt anerkennt, nicht umhin kann Achtung gegen das sittliche Gebot wenigstens zu heucheln, so kann auch eine schlechte Gemeinschaftsordnung gar nicht umhin, wenigstens die Fiktion aufrechtzuhalten, daß sie sittlich begründet sei. Diese, wenn noch so erzwungene Anerkennung des Sittlichen aber giebt dem solcher Ordnung Unterworfenen das Recht, an seinem Teil darauf hinzuarbeiten, daß die soziale Ordnung sich diesem ihrem angeblichen sittlichen Charakter auch tatsächlich nähere. Und dies Recht steigert sich zur dringlichsten Pflicht, in dem Maße wie die soziale Ordnung die höheren Gerechtsame der Vernunft damit tatsächlich anerkennt, daß sie, ihrer Fehlbarkeit sich bewußt, für ihre mögliche Abänderung auf gesetzlichem Wege selber Fürsorge trifft.

Wo also ein solcher gesetzlicher Weg existiert, da darf, allein um deswillen, eine solche Ordnung, mag sie materiell noch so verkehrt sein, nicht schlechthin verworfen werden; ja da giebt es keinen Weg mehr, sich ihr sittlicher Weise zu entziehen. Vielmehr besteht für den einer solchen Ordnung Unterworfenen eine zweifache Pflicht: die negative, die bestehende Ordnung, sofern und solange sie legal besteht und nicht auf legalem Wege geändert ist, an seinem Teile zu stützen, sie sowohl selber einzuhalten als für ihre Befolgung durch Andre einzustehen, soweit dies möglich und erforderlich ist; und die positive, auf ihre bessere Gestaltung mit allen gesetzlich zulässigen Mitteln hinzuarbeiten. Das Erste, weil sonst auch die schon erreichte, wenn noch so geringe Näherung zu einer sittlichen Ordnung und damit die Voraussetzung jedes Fortschritts zum Bessern in Frage gestellt würde; das Zweite, weil an der Besserung des sozialen Zustandes zu ar-

beiten um so mehr Pflicht ist, je mehr die Möglichkeit gegeben ist, diese Besserung ohne Erschütterung des gesetzlichen Zustands überhaupt, ohne „Umsturz“ zu erreichen. Wo diese Haltung in einem Gemeinwesen vorherrschend wäre, wo insbesondere seine Regierung von diesem Geiste durchdrungen wäre, da bewiese es damit die Tugend sittlicher Tapferkeit, als der echten sittlichen Selbstbehauptung, nämlich Behauptung und Stärkung seines sittlichen Standes.

Eine anders begründete soziale Tapferkeit, eine andre Treue gegen die Gemeinschaft, der man angehört, eine andre Vaterlandsliebe als diese kann sittlich nicht gefordert werden. Das Einstehen für die gegebene empirische Gemeinschaft, gegen jede andre, bloß weil es gerade die unsre ist, weil wir in sie und nicht in eine benachbarte, mit der sie etwa im erklärten oder unerklärten Kriege lebt, hineingeboren oder durch irgend ein zwingendes Geschick verpflanzt sind, ist überhaupt nicht, am wenigsten als sittliche Pflicht zu verstehen. Aber unter Voraussetzung jenes sittlichen Grundes unterliege ich allerdings der Verpflichtung, für die soziale Ordnung an eben der Stelle, an die ich durch Geburt oder andre zwingende Umstände einmal gestellt bin, einzutreten; ich darf diese Stelle nicht aus bloßer Willkür mit einer andern vertauschen, oder den Verpflichtungen, die sie auferlegt, mich entziehen. Selbst Krieg zu führen — an sich eine schlechte Sache — kann in gegebener Lage unausweichliche Pflicht sein; so wie aus der Unsittlichkeit von Gewalttat überhaupt nicht richtig gefolgert würde, daß man nicht den, der nur der Gewalt weicht, mit Gewalt zwingen dürfte, seinerseits von Gewalttat abzustehen. Dagegen darf niemals die bloße Selbstbehauptung der gegebenen Gemeinschaft, außerhalb sittlicher Rücksicht, als etwas Gutes oder auch nur sittlich Indifferentes ausgegeben werden. Sie ist zu verwerfen, einfach nach dem „kategorischen Imperativ“: weil dann jede tatsächlich bestehende Gemeinschaft gleiches Recht hätte sich gegen die andre zu behaupten, es also gleichermaßen sittlich begründet sein würde, daß das Gemeinwesen *A* das Gemeinwesen *B*

schädige und verderbe wie umgekehrt. So hat ein ernstes religiöses Gewissen sich allzeit dagegen empört, daß derselbe angeblich einige Gott heute den Dank der Nation *A* entgegennehmen soll für ihren Sieg über *B*, und morgen den der Nation *B* für ihren Sieg über *A*. Das heißt tatsächlich Polytheismus treiben und den Monotheismus zur heuchlerischen Phrase machen. So geht auch die Einheit des Sittlichen verloren, wenn Selbstbehauptung einer Nation gegen die andre außerhalb sittlicher Rücksicht zugelassen und gar als sittliche Pflicht proklamiert wird.

Ebenso sicher giebt es eine Grenze der sittlichen Verpflichtung gegen das positive Gesetz. Keine bloß äußere Satzung kann jemals eine unbedingte Verpflichtung auferlegen. Eine empirische Gemeinschaft kann gebieten, entweder so zu handeln oder die Strafe auf sich zu nehmen, die sie für den Gegenfall festsetzt; aber niemals schlechthin, so zu handeln. Dem Gesetz seiner Stadt zu gehorchen, entfloh Sokrates nicht aus dem Kerker, sondern nahm den Giftbecher, nachdem er ihn zu nehmen verurteilt war; verurteilt aber war er, weil er nicht, nach dem Gebote seiner Obrigkeit, auf seine philosophischen Unterredungen verzichten wollte, die eine sehr ernste sittliche Kritik der gesetzlichen Zustände seiner Stadt einschlossen. Er faßte also die Pflicht gegen seine Vaterstadt, die er aufs nachdrücklichste betont, nicht dahin auf, daß er jedem Gebote des Staats schlechthin Folge leisten, geschweige es für gut erklären, oder auch nur von der sittlichen Kritik, in der er seinen Beruf sah, ausnehmen müsse; wohl aber, daß er im Konfliktsfall die festgesetzte Strafe auf sich nahm. Er würde auf Befragen wohl erklärt haben, gerade diese sittliche Kritik, das Beste, das er habe und das Einzige, dem Vaterlande schuldig zu sein.

In der Tat schließt die volle sittliche Verpflichtung des Bürgers gegen den Staat in sich seine eigene Mitarbeit an der Besserung der öffentlichen Zustände auf den Wegen und mit den Kräften, die ihm zu Gebote stehen. Und diese Verpflichtung darf dauernd und grundsätzlich nicht auf eine abgesonderte Klasse Regierender beschränkt gedacht werden.

Gemeinschaft, Willensgemeinschaft kann nicht gedacht werden zwischen zwei Klassen, von denen die eine allein den Willen, die andre die Willenlosigkeit der Gemeinschaft darstellen würde. Willenloses Gehorchen und Dienen ist nicht Tugend von Menschen sondern von Sachen, und gar eine ganze Volksklasse — wohl gar die überwältigende Mehrheit — zu einer Klasse willenlos Gehorchender herabsetzen wollen, heißt sie des sittlichen Charakters überhaupt entkleiden und damit auf die Sittlichkeit der Gemeinschaft als solcher Verzicht tun. Die unabweisbare Folgerung ist, daß auch die regierenden Funktionen vom Standpunkt der Gleichheit und Gemeinschaft geordnet sein müßten. Eine Abstufung (vollends eine Teilung) der Funktionen überhaupt wird dadurch keineswegs ausgeschlossen; gefordert wird nur, daß zu jeder sozialen Funktion an sich jedem unter gleichheitlichen Bedingungen der Zutritt möglich sei, und allein die Tüchtigkeit, nicht irgend ein sonstiger, außersachlicher Maßstab über den Anteil daran entscheide.

Uebrigens ist die Entwicklung auch in dieser Hinsicht bereits auf den Punkt gekommen, daß die Anerkennung wenigstens des allgemeinen Grundsatzes kaum mehr auf ernsten Widerstand zu rechnen hat. Besonders mit der tatsächlichen und strengen Durchführung des Prinzips der allgemeinen Wehrpflicht ist eine sehr aktive Beteiligung an einer der wesentlichsten sozialen Funktionen tatsächlich allen unter nahezu gleichen Bedingungen zugestanden. Diese einzige Maßregel zieht aber eine weitergehende Durchführung der sozialen Gleichheit unentrinnbar nach sich; eine, wenn auch noch so eingeschränkte Beteiligung an Funktionen der Gesetzgebung und der Rechtsprechung hat sich noch stets in ihrem Gefolge auf so entscheidende Weise durchgesetzt, daß daran hinfort wohl nicht mehr zu rütteln sein wird. In sich schon widerspricht es, von irgend einem Gliede der Gemeinschaft zu verlangen, daß es im gegebenen Fall für sie sterbe, ohne daß man ihm gestattet, für sie auch zu leben. Es ist nur viel leichter das Erstere zu erzwingen als zum Letztern dem Menschen auch nur die Fähigkeit mitzuteilen. Das Wirken für

die Gemeinschaft will allerdings auch gelernt sein, und es ist Sache einer ungleich tiefer gehenden Erziehung, als etwa der Kasernenhof sie in bestimmter technischer Rücksicht bieten kann und wirklich bietet.

Es ist gewiß richtig, daß Bildung, sogar recht viel Bildung dazu gehört, in einem so komplizierten öffentlichen Leben, wie das heutige aller entwickelten Nationen ist, das Stimmrecht mit Verstand auszuüben. Aber daraus kann allein gefolgert werden, daß man alles daran setzen soll, eine gründliche Bildung selbst bis zur Stufe der Wissenschaft möglichst allgemein zu machen. Die Gebildeten und Erzogenen sollten auch die Regierenden sein; ich folgere: also muß allen eine solche Bildung und Erziehung gegeben werden, wie sie sie brauchen, um an der Regierung den Anteil nehmen zu dürfen, den das Gesetz des sozialen Lebens für alle fordert. Alles Andre sind bloße Beschwichtigungsmittel, die als solche unverwerflich sein mögen, aber das Uebel nicht heilen, auch nicht verhindern können, daß es unter der Oberfläche fortwuchert, um im gegebenen Augenblick mit verdoppelter Stärke, vielleicht verhängnisvoll, wieder hervorzubrechen. Somit führt unsere zweite Tugend auf dieselbe Forderung wie die erste: gründliche Bildung für alle. Es muß ja auch wohl so sein, daß die Grundtugenden des sozialen Lebens sich alle gegenseitig fordern, keine ohne die andere bestehen kann; so wie es an den individualen Tugenden früher dargetan worden ist.

Die dritte Forderung ist die einer durchgängigen harmonischen Ordnung des Trieblebens der Gemeinschaft, worunter zu verstehen ist: eine solche Verteilung von Arbeit und Genuß des Arbeitsertrags, die eine verhältnismäßige Entwicklung aller gesunden, d. h. unter sich harmonierenden Triebe für alle ermöglicht und mehr und mehr zur Wahrheit macht. Es ist dabei, wie allgemein bei den Begriffen „Trieb“ und „Arbeit“, nicht allein an Befriedigung des physischen Lebens- und Genußtriebs zu denken. Um die „wirtschaftliche“ Funktion handelt es sich allerdings; aber diese erstreckt sich, wie wir sahen, auf alle menschliche Tätigkeit, sofern sie auf der materialen Bedingung verfügbarer Triebkräfte beruht. Die

wesentliche Bedingung einer verhältnismäßigen Entfaltung aller harmonierenden Triebe in allen ist aber, daß die Tätigkeiten aller in jeder Richtung sich fördernd (oder wenigstens nicht hemmend) ineinandergreifen, also die durchgängige Organisation der Arbeit auf dem Boden der Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit.

Wie das Prinzip des technischen Fortschritts, gleichsehr im Sinne der Naturtechnik wie der sozialen Technik, genau hierauf führt, ist bereits oben dargelegt worden; auch, daß gerade jene durchgängige Organisation eine natürliche Gliederung in kontinuierlichen Uebergängen, und damit jede gegründete Rücksichtnahme auf Fähigkeit und Neigung der Einzelnen möglich machen, also die Entwicklung der Individualität nicht nur nicht unterdrücken, sondern erst recht ermöglichen würde. Nur jene Diskontinuität in der Gliederung muß und wird verschwinden, deren Extrem (in der hier fraglichen Rücksicht) schon Plato dahin ausgedrückt hat, daß die Arbeitenden der Mittel zur Arbeit beraubt, die Inhaber der Arbeitsmittel dagegen in Person von der Pflicht der Arbeit entbunden sind. Eine gesonderte Klasse wirtschaftlich Arbeitender gestattet das sittliche Grundgesetz des sozialen Lebens so wenig, wie es eine Klasse Regierender oder eine Klasse im Alleinbesitz der Bildung erlaubt.

Es ist aber vielleicht keine Bedingung von so grundlegender Bedeutung für wahres Gemeinschaftsleben, als die der Arbeitsgemeinschaft. Auch scheint man sich, wenn auch langsam, der Einsicht zu nähern, daß eine Volksgemeinschaft auf anderem als diesem Grunde in Wahrheit nicht möglich; daß, wenn sich gegenwärtig noch, wie in Platos Zeit, „zwei Völker“ innerhalb jeder der am Kulturfortschritt meistbeteiligten Nationen in Todfeindschaft gegenüberstehen, der letzte Grund nirgendwo anders als in jener uralten sozialen Diskontinuität, in dem Zerfall der Nationen in Arbeitende und Besitzende zu suchen ist. In dem immer dringenderen Verlangen, daß es damit anders werde, erkennen wir das Erwachen des Bewußtseins einer möglichen und notwendigen, zur Zeit aber nicht vorhandenen Volksgemeinschaft. Allgemein sehen wir in dem entscheidenden

Hervortreten der wirtschaftlichen Fragen nicht die Wirkung eines zu fürchtenden oder zu bekämpfenden „Materialismus", sondern vielmehr das günstigste Vorzeichen des Sieges der Vernunft. Denn, wo sie nicht mit ihrem Lichte auch bis in das Innerste des Trieblebens hineinleuchtet, wo nicht das ganze menschliche Leben auch bis zu seinen letzten materialen Bedingungen zurück unter ihre sichere Herrschaft tritt, da kann von einem Siege der Vernunft nicht im Ernst geredet werden, im sozialen so wenig wie im individualen Leben, wo bisher niemand ein ungeregeltes Triebleben mit sittlicher Vernunft vereinbar geglaubt hat.

Bei der Gerechtigkeit endlich, als der vierten Kardinaltugend des Soziallebens, ist es kaum mehr nötig zu verweilen. Denn sie ist bei der Behandlung der drei andern Tugenden schon fortwährend mitberücksichtigt worden. Als individuale Tugend bedeutete sie das Verhalten gemäß den Gesetzen der drei andern Tugenden in Hinsicht der Gemeinschaft; als soziale Tugend besagt sie umgekehrt die gleichheitliche Geltung der übrigen Tugenden, eben als Tugenden des Gemeinschaftslebens, für alle einzelnen Glieder der Gemeinschaft. Während also die Gerechtigkeit als individuale Tugend besagt, daß ein jeder die Tugenden der Wahrheit, der Tapferkeit und des Maßes nicht bloß als Einzelner und um seinetwillen, sondern auch gegen den Andern, insbesondere als Glied der Gemeinschaft gegen andre Glieder derselben Gemeinschaft und in gleichheitlicher Rücksicht gegen sie beweisen solle; so besagt die Gerechtigkeit als Tugend der Gemeinschaft, sie müsse so geordnet sein, daß ihre entsprechenden Tugenden sich auf alle Glieder in gleichheitlicher Weise erstrecken.

Somit faßt diese Tugend in ihrer sozialen wie in ihrer individualen Bedeutung die drei andern in sich zusammen, giebt ihnen aber die besondere Beziehung, dort auf die Gemeinschaft, nämlich sofern sie aus Individuen besteht, hier umgekehrt auf die Individuen, sofern sie der Gemeinschaft angehören. Sie besagt somit in sozialer Hinsicht: daß an allen drei Grundfaktoren der Gemeinschaft, nicht bloß jeder

für sich, sondern auch allen im Verhältnis zu einander, jedes Glied der Gemeinschaft grundsätzlich gleiches Recht hat, daß jedem sein rechtmäßiges Teil, *suum cuique*, zukommen soll an Bildung, an Regierung und an Arbeit zugleich und nach ihrem innerlich begründeten, gesetzmäßigen Verhältnis zu einander; was ja nur das Facit aus allem Gesagten ist.

Und so braucht auch das Letzte nur eben angemerkt zu werden: daß die dargelegte Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens sich auf menschliche Gemeinschaft überhaupt, ohne Einschränkung auf irgendwelche besonderen Bedingungen bezieht*). Unser System bietet einen Rahmen, ausreichend für jede denkbare Erweiterung der Gemeinschaft, bis äußerstenfalls zum Ganzen des Menschengeschlechts. Das letzte Prinzip unserer Betrachtung aber weist auch in dieser Beziehung unwidersprechlich auf möglichst umfassende Einheit, wiewohl auf eine solche, die die „Spezifikation", unter der Bedingung der „Kontinuität", nicht ausschließt.

Hiermit beschließen wir den ethischen Teil unsrer Untersuchung; was übrig bleibt, gehört der eigentlichen Pädagogik an. Das Ziel ist gezeigt; auch, daß eine Entwicklung nach diesem Ziele hin innerlich begründet und tatsächlich angebahnt ist, dürfte dargetan sein. Aber es ergab sich zugleich, daß diese Entwicklung keineswegs notwendig ist im Sinne eines Naturgesetzes. Es ist gezeigt, in welcher Richtung die Menschheit fortschreitet, wenn sie fortschreitet; daß sie tatsächlich fortschreiten müsse, folgt aus unsern Prinzipien nicht und würde sich auch empirisch keineswegs begründen lassen. Am wenigsten kann davon die Rede sein, daß die Erkenntnis der Notwendigkeit einer bestimmten Entwicklung es nun überflüssig machte, nach ihr mit allen Kräften zu ringen. Die innerlich notwendige d. i. geforderte Entwicklung wird vielmehr dann allein eintreten, wenn alle Kräfte dafür eingesetzt werden. Dann aber genügt es nicht, das Ziel zu wissen und damit die

---

*) Wie es, bezüglich des rechtlichen Faktors im besondern, auch Stammler (S. 552) mit gutem Grunde aufstellt.



allgemeine Richtung des einzuschlagenden Weges, sondern es fragt sich, was haben wir unmittelbar zu tun, um uns gleichsam aus der Stelle zu bringen; wie haben wir zu marschieren, um die nächsten Hindernisse zu besiegen, die sich uns auf diesem Wege, so klar auch seine Grundrichtung bestimmt ist, doch immer wieder entgegentürmen. Soweit die Antwort darauf im Bereiche der Erziehungslehre liegt, soll sie im dritten Buche gegeben werden.

Drittes Buch.

Organisation und Methode der Willenserziehung.

§ 20.

Soziale Organisationen zur Willenserziehung: 1. Das Haus.

Das wesentliche Mittel zur Willenserziehung ist die *Organisation der Gemeinschaft*. Darin ist alles zusammengefaßt: die Organisation der Arbeit, die rechtliche Organisation, die Organisation der Bildung. Jeder Fortschritt in einer dieser Richtungen ist zugleich bedingt durch und bedingend für den Fortschritt in allen. Der zuletzt entscheidende Fortschritt aber ist der des Bewußtseins. Auch der wirtschaftliche Fortschritt ist zuletzt Fortschritt in der Beherrschung der Naturkräfte, einschließend die Naturkräfte des Menschen, durch Menschenwillen und Menschenverstand; und dasselbe gilt vom Fortschritt der gesellschaftlichen Organisation, einer zweiten Technik, die noch unmittelbarer und greifbarer der Herrschaft menschlicher Einsicht und Willenstat unterstellt ist. Daß diese sich in der rechten Weise entwickeln, ist daher sozusagen die einzige große Sorge der Menschheit. Und zwar liegt der Schwerpunkt der Menschenbildung in der Erziehung des Willens, von der die des Intellekts, ja auch der Phantasie und des Gefühls, untrennbar und wesentlich abhängig ist.

Nun kennen wir die natürliche *Stufenfolge der Willensentwicklung*: durch Trieb und Entschließung zum Einheitsbewußtsein praktischer Vernunft. Es ist eine klare Notwendigkeit, daß die Folge dieser drei Stufen auch

im Erziehungsgange des Willens zu Tage tritt. Zwar muß wohl Antrieb und Möglichkeit zu bewußter Regelung des Handelns, selbst zur einheitlichen Regelung gemäß der Idee der Vernunft, schon auf der Stufe des Triebs vorausgesetzt werden; wie für das Individuum im Kindesalter, so für die Völker und die Menschheit in deren Kindheitsstadien. Sonst würde das Kind auch dem Einfluß von Willen und Vernunft des Erziehers nicht zugänglich sein, vollends ein Volk kindlicher Menschen sich niemals durch eigene Kraft zu den höheren Stufen emporzuarbeiten vermocht haben. Aber doch giebt es eine Stufe, wo wenigstens ein Bewußtsein der Willensregel noch nicht oder kaum vorhanden ist; und dann ist es nochmals eine schwere Errungenschaft, daß auch die bewußte Richtung auf durchgängige Einheit der Regelung sich bilde, die wir Vernunft nennen. Mögen also auch jene drei Bestandteile der menschlichen Aktivität so innig zusammengehören, daß die Erziehung des Willens auf jeder Stufe alle drei zu berücksichtigen haben wird, so wird sie es doch auf einer ersten Stufe vornehmlich mit der einer gesunden Willensentwicklung zuträglichsten Gestaltung des Trieblebens, und nur hülfsweise mit den Anfängen eigentlicher Willensleistung und den ersten schwachen Regungen sittlicher Vernunft, auf einer zweiten vorzugsweise mit dem Formalen der Willensregelung zu tun haben, und erst auf der dritten zur Ausbildung des sittlichen Bewußtseins in seiner ganzen Tiefe und Weite sich erheben können.

Wie aber demnach die Art der willenbildenden Tätigkeit sich dreifach gliedert, so muß auch die Organisation dieser Tätigkeit für dieselben drei Stufen entsprechend verschieden sein. Und diese Stufenfolge der Organisationen zur Erziehung der Einzelnen muß in gewisser Beziehung stehen zu dem Unterschied in der Art und Organisation der entsprechenden sozialen Tätigkeiten: der wirtschaftlichen, der regierenden und der bildenden; nämlich diese drei werden, je in ihrer Eigenart und gemäß ihrem wechselseitigen Verhältnis, daher auch in entsprechender Folge, zur Erziehung des Willens im Individuum derart mithelfen müssen, daß die Entfaltung der Arbeits-

triebe im Individuum von Anfang an Zusammenhang sucht und findet mit dem Arbeitsleben der Gemeinschaft, die Ausbildung der regelnden Kraft des Willens im Einzelnen mit der Betätigung der gleichen Kraft in der Gemeinschaft, also mit den bestehenden sozialen Organisationen; während die Reife der eigenen Vernunft des Einzelnen zusammenfallen wird mit seiner tätigen Anteilnahme an der vernunftgemäßen Gestaltung des Gemeinschaftslebens durch gemeinsame Bildungspflege. Je reiner die Organisation der Gemeinschaft ihrem eigenen Gesetze und damit ihrem wahren und letzten Zweck der Menschenbildung entspricht, um so klarer wird sich diese Beziehung im Gange der Willenserziehung erkennen lassen; so zwar, daß jedes Glied der Gemeinschaft auf geregelte Weise diese drei Stufen durchläuft.

Hiermit ist ein Prinzip für die soziale Organisation der Willenserziehung gewonnen. Wir untersuchen weiter, wo etwa in der Erfahrung sich eine Grundlage zu solcher Organisation erkennen läßt. Wir gehen aus von dem Altbekannten: daß zur Erziehung des Menschen, insbesondere des menschlichen Willens in entwickelter Gemeinschaft naturgemäß drei Faktoren zusammenwirken: das Haus, die Schule und ein Drittes, das man nicht recht zu nennen weiß; denn offenbar viel zu unbestimmt bezeichnet man es als das Leben, nämlich das Leben außer dem Hause und der Schule. Es scheint doch nicht, daß das Leben in diesem weiten Sinne unter allen Umständen die Menschen erzieht und gar recht erzieht. Es muß zum wenigsten etwas Bestimmteres an dem so allgemeinen „Leben“ sein, das eine erziehende Wirkung vergleichbar der des Hauses und der Schule übt; vermutlich etwas diesen beiden Aehnliches. Nun wissen wir schon, daß es wesentlich die organisierte Gemeinschaft ist, welche erzieht. Das trifft zu auf das Haus und die Schule: beide erziehen als Formen organisierter Gemeinschaft. Nur unter der gleichen Bedingung wird also auch das Leben außerhalb beider erziehend wirken. In ursprünglichen, patriarchalischen Formen des Gemeinschaftslebens giebt sich das auch unmittelbar zu erkennen; es verbirgt sich etwas mehr in entwickelteren, aber noch zu keinem Abschluß der Entwicklung

gelangten Gesellschaftsstadien, so dem heutigen. Da fehlt es offenbar an festgegründeten Organisationen des Gemeinschaftslebens der Erwachsenen; die alten sind aufgelöst oder in Auflösung begriffen, neue haben noch nicht feste Gestalt gewonnen. Aber zum wenigsten liegen die beiden andern Faktoren, Haus und Schule, deutlich vor. An ihnen muß daher zunächst unser Prinzip sich erproben.

Da stoßen wir, was zuerst das Haus betrifft, auf ernste Fragen. Das Haus oder die „Familie“, wenn wir so die Gemeinschaft selbst benennen, welche das Haus zu ihrer materiellen Unterlage, gleichsam ihrem körperlichen Organ hat, unterliegt starken Wandlungen; sie ist eben jetzt in einer Umbildung begriffen, die es erschwert, ihren Begriff fest und sicher zu erfassen. Es fehlt nicht an solchen, die behaupten, daß die Familie zu den organisatorischen Schöpfungen einer fernen Vergangenheit gehöre, die heute in heller Auflösung gerade bei den Völkern und Volksschichten begriffen seien, denen mehr und mehr eine führende Rolle in der Kulturentwicklung zugefallen sei oder in absehbarer Zeit zufallen müsse. Man betrachtet den Verfall der Familie, ohne ihn eigentlich gut zu heißen, als unabwendliches Verhängnis, als unausbleibliche Folge der wirtschaftlichen Umwälzung vom Kleinbetrieb zum Großbetrieb, von der Handarbeit zur Maschinenarbeit, vom Nahverkehr zum Fernverkehr, und sieht ihm gleichsam mit verschränkten Armen zu. Oder aber man träumt von der Wiederherstellung eines großenteils schon entschwundenen und weiter im Rückgang begriffenen, weil eben mit vorwaltendem landwirtschaftlichen und industriellen Kleinbetrieb zusammenhängenden Zustands, oder doch möglichster Behütung dessen, was davon noch übrig ist, vor weiterem Verfall. Es ist letzten Grundes ein Zustand gleich dem des Mittelalters, den man zurückführen möchte; ein Zustand, für den neben und im Zusammenhang mit dem vorherrschenden Kleinbetrieb die Sonderung der wirtschaftlichen Klasse von der regierenden sowie einer dritten, der die Pflege der geistigen Interessen ausschließlich anvertraut ist, einem (etwa auch weltlich zu denkenden) Klerus charakteristisch ist.

Die Annahme einer solchen Rückwärtsbewegung widerstreitet allem, was wir über die Gesetzmäßigkeit der sozialen Entwicklung zu wissen behaupten dürfen. Allein die erstere Ansicht scheint vollends trostlos. Unsere Grundsätze führen zu keinem von beiden Extremen. Zwar erkannten wir fortschreitende Konzentration als Grundzug der wirtschaftlichen Entwicklung an; aber nur in Verbindung mit gleichzeitig zunehmender Individualisierung. Daraus folgt, daß das Haus, als „Zelle“ des wirtschaftlichen Organismus, zwar unter dem zeitweiligen Vorwalten der generalisierenden über die individualisierende Tendenz verkümmern, aber dauernd nicht untergehen kann, es sei denn mit dem Untergang des ganzen Organismus. Es ist nicht Fortschritt sondern Rückschritt der Wirtschaft, wenn die Arbeit ihres Individualcharakters ganz verlustig geht, d. h. wenn der Arbeiter durch die Art des Arbeitsbetriebs selber zur Maschine, ja zum Maschinenteil herabgedrückt wird. Vollends unvereinbar ist solche Mechanisierung der Arbeit mit dem durch die Gesetze der sozialen Entwicklung doch gleichfalls geforderten Anteil des wirtschaftlichen Arbeiters an der regierenden wie an der bildenden Tätigkeit. Die Wiederherstellung individualisierter Arbeit, vollends die geistige und rechtliche Emanzipation des Maschinensklaven, fordert aber eine mehr und mehr individualisierte Erziehung auch und zu allererst zur Arbeit selbst, und darum ein individualisiertes, nicht kasernenmäßig roh und mechanisch zentralisiertes Leben des Arbeiters; welches doch wohl nur ein Hausleben, ein Familienleben, wenn auch vielleicht anderen Stils als bisher wird sein können. Es ist einer der Punkte, wo der landläufige Sozialismus in auffälligster und schädlichster Weise sich selber mißverstanden und, statt von seinen großen und sicheren Prinzipien, von der so leicht irreführenden Lehre augenblicklicher Erfahrung sich hat bestimmen lassen.

Wir verkennen darum nicht die ernsten Schwierigkeiten der heutigen Lage. Schon Pestalozzi, der auch in dieser Frage von großen und richtigen Ahnungen geleitet wurde, sah sie herannahen; vollends Fichte ließ sich dadurch, wie schon vor ihm einige Theoretiker der Revolution, zu der schroffen Forde-

rung ausschließlich gemeinschaftlicher Erziehung in staatlich organisierten Erziehungshäusern von möglichst frühem Alter an verleiten. Vielleicht ist bei dem gegenwärtigen Zustand etwas andres als ein Surrogat der an sich geforderten Organisation der Erziehung für das frühe Kindesalter nicht möglich. Ein solches Surrogat dürfte gefunden sein in dem Fröbelschen Kindergarten. Fröbel war einer der wenigen unter Pestalozzis Nachfolgern, der von seinen Ideen etwas nach der eigentlich wichtigsten, der sozialen Seite begriffen hatte, und die seitherige Entwicklung des Zustands der arbeitenden Klassen ist es, die, zwar mehr außerhalb Deutschlands als bei uns, seiner Idee eine nicht zu unterschätzende tatsächliche Bedeutung gegeben hat. In Frankreich und Nordamerika sind die Grundzüge einer nationalen Gestaltung des Kindergartenwesens bereits klar zu erkennen. Bei uns besteht ein bisher wenig erfolgreiches Bestreben, für die Erziehung der Kleinen besonders in den ärmeren Volksklassen die Tätigkeit der Frauen, nicht der Mütter allein, allgemein und in organisierter Weise heranzuziehen. Sollte das als endgültige Lösung gemeint sein, so müßte man sagen, daß dabei zwei wichtige Dinge übersehen sind. Erstens würde dem Manne noch mehr als schon jetzt die Erziehung aus der Hand genommen, die Abschüttelung der Erziehungspflicht, zu der bereits so vieles verlockt, allzu sehr erleichtert werden, zum gleich großen Schaden seiner selbst und des Kindes, das, wie hoch man auch die mütterliche Erziehung anschlagen mag, doch der männlichen Leitung nie sollte entbehren müssen. Zweitens wird vorausgesetzt, daß dauernd und allgemein dem Manne allein die Erwerbspflicht obliege. Das ist schon jetzt nicht der Fall, und eine rückläufige Entwicklung ist auch in dieser Hinsicht weder anzunehmen noch selbst zu wünschen.

Die Grundidee des Kindergartens ist vielmehr in genaue Verbindung zu setzen mit dem Postulate der Wiederherstellung eines häuslichen Lebens des Arbeiters selbst, in einer solchen Form, die mit der bisher erreichten und weiter fortschreitenden Konzentration der Wirtschaft vereinbar ist. Wenn irgendwo, so kann hier die den heute gedrückten Klassen zu

leistende Hülfe nur Hülfe zur Selbsthülfe sein. Der klare Weg zu dem gedachten Ziel ist: daß unter dem Einfluß erhöhter Arbeitsgemeinschaft Familienverbände sich bilden, zu deren vornehmsten Aufgaben die gemeinschaftliche Sorge um die Erziehung der Kinder gehört. So wäre eine Garantie geboten, die einzig mögliche, wie mir scheint, daß die vor allem um der Erziehung willen zu verlangende größere Freiheit vom Arbeitszwang (durch gesetzliche Beschränkung der Arbeitszeit bei gleichzeitiger Sicherung eines angemessenen Arbeitseinkommens) auch wirklich der Erziehung zugute kommt; was weder bei der starr individualistisch gedachten Familie noch vollends bei gänzlicher Abwälzung der Erziehungspflicht auf Andre der Fall wäre. So entstände etwas dem Fröbelschen Kindergarten Aehnliches; aber es wäre eine ungleich organischere Form der Hauserziehung, eine bloß erweiterte, von individualistischer Absperrung befreite Familienerziehung. Der Kindergarten, wie er heute möglich ist, bleibt dahinter notwendig zurück, aber er ließe sich unschwer dahin überführen, durch Verbindung mit sämtlichen, irgendwie planmäßig zu vereinigenden Anstalten zur Hebung der Lebenshaltung der Arbeiter möglichst auf dem Wege der Selbsthülfe, und schrittweis stärkere Heranziehung der Arbeiter und Arbeiterfrauen selbst, je nach ihrer relativen Befreiung vom Arbeitszwange, zur Erziehungstätigkeit in den an die Familienverbände der Arbeiter anzugliedernden Kindergärten.

Einen andern Weg sehe ich nicht, bin aber jedem dankbar, der ihn zeigt. Man würde nach einer Verständigung vielleicht ernster suchen, wenn man erst das Gewicht der Frage einmal ganz empfände; wenn man sich bewußt wäre, was für die Erziehung des Menschen gerade die ersten Lebensjahre bedeuten. Die theoretische Pädagogik sieht darüber noch immer in unbegreiflicher Leichtfertigkeit hinweg. Sie redet meist so, als ob das Eigentliche der Erziehung erst mit dem schulpflichtigen Alter begänne, als ob das, was vorhergeht, nichts mehr als eine geringfügige, spielende Vorarbeit für das Werk wäre, das ernsthaft erst die Schule in ihre geschickte Hand nehme. Und doch hat es schon Pestalozzi so ganz anders

gewußt. Es ist nicht zu viel gesagt, daß ebenso, wie das Wachstum des pflanzlichen und tierischen Organismus, auch das geistige Wachstum des Menschen im frühesten Alter am mächtigsten und gestaltreichsten und die schaffende Kraft am größten ist. Das Kind und zwar sozusagen jedes Kind vollbringt in den ersten Lebensjahren oft unter den schwierigsten Bedingungen geistige Leistungen, denen sich nichts von dem, was der durchschnittlich Begabte später zustande bringt, auch nur entfernt vergleichen läßt*).

Das Erste ist der Aufbau dieser ganzen Welt unsrer Wahrnehmungen, die dem Erwachsenen bei jedem Augenaufschlag fertig dasteht wie vom Himmel gefallen, die aber das Kind förmlich aus dem Nichts erst schaffen muß. Denn am Anfangspunkte seiner Entwicklung vermag es tatsächlich nicht auch nur einen Punkt zu fixieren, eine Linie zu verfolgen, geschweige daß diese unbegreifliche Fülle von Gestaltungen, die wir einfach als gegeben hinnehmen, für es schon da wäre.

Eine weitere wundervolle Schöpfung ist die der Sprache; eine zweite Welt gleichsam, welche jene erste abbildet, nämlich sie in dem eigenen Material des Sprachlauts gleichsam kopiert. Auch hier geht das Kind vom völligen Nichts aus. Es muß nicht bloß die Lautkomplexe selbst erst auffassen und selber bilden lernen, was zur Bildung der Wahrnehmungen einerseits, der willkürlichen Bewegungen andrerseits gehört und ein großes Stück Willensbildung schon einschließt; sondern das Größte ist erst das Verständnis dessen, was das Wort sagen will. Da ist oft die gemeinte Sache für das Kind noch gar nicht da, sondern es hat die Vorstellung selbst erst zu fassen, indem es das Wort verstehen lernt. Aber selbst daß überhaupt das Wort etwas sagen, d. h. zu verstehen geben will, muß das Kind erst erraten. Versucht man einmal sich psychologisch klar zu machen, was das alles voraussetzt, so muß man erkennen, daß es, alles in allem, eine ganz erstaunliche Leistung ist, gar nicht vergleichbar etwa mit unserm

*) Vergl. zum Folgenden Pädagogische Psychologie §§ 3 ff.

Erlernen einer fremden Sprache, geschähe es auch ohne Hülfe eines Buches oder Lehrers, allein durch den Umgang mit solchen, die sie sprechen.

Aehnlich ist es aber mit allem geistigen Erwerb des Kindes bewandt. Es erringt ja in derselben Zeit noch so große Dinge wie den bewußten und willentlichen Gebrauch seiner Glieder, menschlichen Gang und Handgeschicklichkeit, menschliches Gehaben und Sichgebärden, überdies das Verständnis und die eigene, selbstbewußte Teilnahme an all den gemütlichen Beziehungen, in die es mit seiner kleinen Seele so bald schon warm und kraftvoll, in der Tat mit einer Wahrheit, Energie und Reinheit, wie ein Erwachsener sie selten aufbringt, hineinwächst und selbsttätig eingreift.

Es bedarf keiner näheren Ausführung, daß jede einzelne dieser Leistungen den Willen ebensowohl wie den Intellekt unausgesetzt in Anspruch nimmt und also entwickeln hilft. Auch genügt der bloße Hinweis, daß diese Entwicklung, wie sehr immer Sache der „Natur", auf die Gemeinschaft mit den Erwachsenen und den zugleich Heranwachsenden (Geschwistern, Kameraden) gänzlich angewiesen und durch die Art und Tiefe dieser Gemeinschaft, durch Gesinnung und Verhaltungsweise der Umgebung gegen das Kind durchaus bedingt ist, mithin unter pädagogische Erwägung selbst dann fiele, wenn man so seltsam wäre, davon alles ausschließen zu wollen, was Sache der „Natur", das ist selbsttätiger, nicht von Andern (absichtlich und unabsichtlich) beeinflußter Entwicklung ist.

Vorzüglich aber gehört hierher eine Erwägung, die sich in entscheidender Weise dem Tiefblick Pestalozzis erschlossen hat. Von der Bedeutung der kindlichen Entwicklung ganz durchdrungen, unternahm er es, man muß wohl sagen, zum ersten Mal, ihren Grundgesetzen ernstlich nachzugehen. Da er mit seiner Analyse zunächst bei der Intellektbildung einsetzte, geriet er auf seine bekannten drei „Elementarpunkte": die Zahl, die Form, d. i. die vom Punkt durch Linie und Fläche bis zum Raumgebild sich aufbauende körperliche Gestalt der sinnlichen Objekte, und die Sprache. Er fand weiter,

daß dies alles sich hauptsächlich an die kombinierte Uebung der Sinne und der Hand anknüpft. Hier griff nun die soziologische Erwägung ein, daß alle Güter des gesellten Menschen auf Arbeit, zuletzt auf der schlichtesten Arbeit, auf dem Händewerk beruhen und notwendig beruhen müssen. So wurde ihm die Arbeitsbildung, die Bildung durch Arbeit zur Arbeit, zum eigentlichen Fundament der menschlichen Bildung überhaupt. Nicht bloß sah er aus ihr beinahe das Ganze der Verstandesbildung hervorgehen, sondern in dem Zwange zur Wahrhaftigkeit, in der Erziehung des reinen Sachensinns, welche die Arbeit bedeutet, kurz in den Ansprüchen, die sie an den Willen stellt, zumal aber in der Gemeinschaft der Arbeit, die im Hausleben sich so rein wie nirgends sonst darstellt, erkannte er zugleich die allerwesentlichsten Grundlagen zur Erziehung des Willens. Hierin ist eigentlich seine ganze Theorie der Willensbildung enthalten; auch seine tief wahren Beobachtungen über die religiöse Erziehung, die er wesentlich als sittliche versteht, führen zuletzt darauf zurück. Wir stehen jetzt auf der Höhe, den Gehalt dieser Gedanken würdigen zu können.

Fröbel hat dann gleichfalls und in mehr systematischer Ausführung die Handübung in Verbindung mit der Muskelübung überhaupt und andrerseits der Uebung der Sinne in den Mittelpunkt der frühsten kindlichen Erziehung gestellt. Die industrielle Notarbeit, an die Pestalozzi praktisch anzuknüpfen durch die zufälligen äußeren Bedingungen, an die sein erstes pädagogisches Wirken sich gebunden fand, veranlaßt worden war, deren erziehende Kraft aber eine ungemein dürftige und einseitige ist, ersetzt Fröbel durch eine frei spielende, aber eben im Spiel planvolle, möglichst alle im Kinde schlummernden Kräfte aufrufende und somit übende Tätigkeit, bei der besonders der sittliche und ästhetische Faktor ganz anders in Wirksamkeit treten kann, ohne daß die Vorbereitung zur später zu leistenden nützlichen Arbeit Schaden zu leiden braucht.

Denkt man sich die kindliche Erziehung so gestaltet, wie sie allen diesen ineinandergreifenden Erwägungen zufolge

sich gestalten würde, so läßt sich wohl sagen, daß die Befassung damit schon wegen des unerschöpflichen Studiums, zu dem sie Stoff bietet, und der grenzenlosen Anregung zu eigener Erfindung keine zu niedrige oder geistlose Sache auch für den gereiften Mann, daß sie zugleich für den sonst schwer Arbeitenden die köstlichste Erholung sein würde. Auch giebt es keine Freundschaft, keine Kameradschaft von gleicher Süßigkeit und Echtheit, wie ein unverdorbenes Kind sie zu bieten imstande und gerade dem reifen Manne am hingebendsten zu bieten bereit ist. Wir sind nur in der Regel bei weitem nicht reif genug dazu. Ich möchte den Satz wagen, daß die Reife der Bildung des Erwachsenen sich mißt an dem Verständnis der Kindheit und dem Respekt vor ihr, der in ihm lebt.

Unsere Grundvoraussetzungen haben sich bis dahin bewährt. Was ihnen in der tatsächlichen Lage bisher nicht entspricht, erklärt sich aus dem Charakter der gegenwärtigen Zeit als einer überaus schwierigen Uebergangsperiode, deren wandelbare, von heut auf morgen ungewisse Zustände für eine Theorie, die nicht bloß heute richtig sein möchte, keine brauchbare Unterlage bieten. Selbst diese wirre Lage aber bestätigt unsere Voraussetzungen in dem Sinne, daß sie verständlich wird als ein bestimmtes Stadium des Uebergangs von dem, was war, zu dem, was kommen muß.

§ 21.

Soziale Organisationen zur Willenserziehung: 2. Die Schule.

Im Unterschied von der unfertigen Gestalt der häuslichen Erziehung läßt sich von der Schulerziehung sagen, daß sie in den Grundzügen fertig dasteht. Sie bietet daher die sicherste Grundlage einer empirischen Erprobung unserer Theorie. Und nirgends bewährt sie sich so rein und deutlich wie eben hier.

Wodurch ist unter allen Veranstaltungen zur Erziehung die Schule so auffallend bevorzugt? Sichtlich dadurch, daß

sie in ausgeprägtester Weise Organisation und zwar ausschließlich dem Erziehungswerk dienende Organisation ist. So entspricht es der Natur der Erziehungsstufe, deren Zentrum in der Willensregelung als solcher liegt. Willentliche Regelung des Tuns ist der Grundcharakter aller Organisation; deswegen muß auf dieser Stufe die Organisation so merklich hervortreten, und zwar in einer Form, die ausdrücklich als solche auf den zu erziehenden wirken will, die überhaupt keinen anderen Zweck hat als den, zu erziehen. Daraus versteht sich die ganze Eigentümlichkeit der Erziehung, welche die Schule leistet. Die Fügung des ganzen äußeren und selbst inneren Verhaltens in eine feste Gesetzesordnung, die den in die Schule Eintretenden gleich von der Schwelle an umfängt, genau so lange, als er ihr zugehört, festhält und während dieser Zeit fast unausgesetzt überwacht, findet in der Tat sonst nirgends ihresgleichen. Man mag den Waffendienst anführen, der eine selbst noch straffere, bis ins Einzelne ausgearbeitete Regelung aufweist, wo sozusagen kein Muskel zucken darf außer auf Kommando. Aber teils fällt das ganz unter den Begriff Schule; es wird doch da jedes Einzelne gelehrt und gelernt, eingeschult, „exerziert"; teils ist es im Vergleich zu der hier gemeinten eine höchst einseitige Art der Schulung. Dem leicht übertriebenen Drill in der einzigen Richtung der körperlichen und zwar nur in bestimmten Beziehungen verstandenen körperlichen Ausbildung steht gegenüber eine fast gänzliche Abwesenheit positiver Disziplin nach andern z. B. moralischen Seiten; wogegen die eigentliche Schule die köstliche Aufgabe hat, alle Seiten der menschlichen Ausbildung systematisch zu umspannen und in normale Beziehungen zu setzen.

Aus unserm Prinzip versteht sich die Notwendigkeit einer solchen Organisation, und zwar für eine bestimmte mittlere Stufe zwischen Kindheit und gereiftem Menschentum. Offenbar reicht die allgemeine Erwägung dazu nicht aus, daß überhaupt ein geregeltes Tun des Erfolges sicherer ist. Dem stände gegenüber, daß Freiheit gerade in der Erziehung wahrlich auch ihr Recht hat; ein Bedenken, das mehrere

große Theoretiker sogar dahin geführt hat, den Schulbetrieb der Bildung, eben jene gepriesene äußere Regelung der Bildungstätigkeit, überhaupt zu verwerfen oder doch auf ein kleinstes Maß zurückführen zu wollen. Die Rechtfertigung für die Schule liegt vielmehr eben darin, daß die Einlebung in einen derartigen *Organismus* an sich pädagogisch wertvoll, ja notwendig ist. Sie hat, auch ganz abgesehen von den besonderen Zwecken des Unterrichts, die möglicherweise auch anders erreicht werden könnten, *den* erziehenden Wert, den Geist der Regel und der Ordnung überhaupt dem werdenden Menschen einzuprägen und gleichsam zur andern Natur werden zu lassen.

Darin liegt aber zugleich die Beziehung der Schule zur *sozialen Organisation*, die wir unsern Prinzipien gemäß erwarten müssen. Eine überraschende Analogie tut sich auf zwischen der Schule und den sozialen Ordnungen, vorzüglich dem Recht. Der diktatorische Ausspruch von Geboten oder „Vorschriften“, denen nachzuhandeln jedem in die fragliche Organisation (die Rechtsordnung) Eintretenden zur Pflicht gemacht wird, die schon Protagoras klug den „Vorschriften“ des Schreiblehrers verglich; die Strafbestimmung für den Zuwiderhandelnden, die Belohnung durch öffentliche Auszeichnung, durch Aufrücken zu einem höheren Platz z. B. und gar durch lächerliche äußere Abzeichen, was zwar in unseren Schulen glücklich abgekommen ist; überhaupt dieser ganze bis auf Wort und Gebärde, vorschriftsmäßiges Material u. s. w. sich erstreckende *Formalismus* des öffentlichen Lebens bietet zu den Gesetzen und Gebräuchen der Schule eine schlagende Analogie, die sich den ältesten Sozialforschern aufdrängen mußte und deren Grund nur in einem inneren Zusammenhange der Begriffe der Schule und der Rechtsordnung gesucht werden kann. Man vergleiche etwa in derselben Hinsicht mit dem Recht die Wirtschaft. Sie fordert im Gegenteil möglichste Bewegungsfreiheit; denn sie muß sich der jeweiligen Lage bis ins Individuellste anschmiegen können. Dennoch kann sie der Form des Rechtes nicht entbehren, denn jede soziale Tätigkeit bedarf ihrer, doch ohne darin aufzu-

gehen. So muß sich zu dem Materialen der Bildungstätigkeit, der Entfaltung der Tätigkeitstriebe, das formale Element der äußeren Willensregelung in der Erziehung verhalten, und zwar muß die Form, wie dort, als etwas Eigenes, in sich Gegründetes zum Bewußtsein kommen. Das leistet die Schule, und sie hat darin ihre ganz eigentümliche, in sich abgeschlossene Aufgabe.

Auch erstreckt sich dies formale Element tatsächlich auf alle Seiten oder Richtungen menschlicher Bildung. So gehorcht zwar schon die ungeschulte Sprache des Kindes der Sprachregel; sie ist ihm praktisch so wohl bewußt, daß es sie sogar weit strenger beobachtet als die Sprache der Erwachsenen, die weit mehr Ausnahmen kennt. Aber diese Regelmäßigkeit ist größtenteils nur mechanische Wirkung des Gesetzes der Sparsamkeit oder richtiger des Trägheitsgesetzes. Etwas ganz Anderes ist es, die Regel als solche auffassen, sie in eigenem abgesondertem Bewußtsein haben und sein Sprechen ihrer Herrschaft systematisch unterstellen, wie es die Schule lehrt. So walten schon im Aufbau der menschlichen Wahrnehmungen die schlichtesten Gesetze der Mathematik, Mechanik, Optik u. s. w. Der Blick, die Führung der Hand, fast jede Bewegung der Glieder folgt dem Gesetze des kürzesten Weges. Auch kann man nicht sagen, daß diese Gesetzmäßigkeit dem Kinde gänzlich unbewußt bliebe. Das zweijährige Kind z. B., das seinen Baukasten einräumt (was das intelligenteste Tier ihm schwerlich nachtut) oder seine kleinen Bauten aufführt, beweist mit der Tat die praktische Kenntnis einfachster geometrischer, mechanischer, optischer Verhältnisse. Aber etwas ganz Anderes ist es, das Gesetz als solches abzusondern und in einem eigens darauf gerichteten Bewußtsein festzuhalten.

Das ist der eigentliche Unterschied zwischen Schulerziehung und Hauserziehung. Der Ort und die sonstigen äußeren Umstände, die Person des Lehrenden, das alles macht ihn nicht aus. Ein sonst durchaus schulmäßiger Unterricht kann daheim von den Eltern, ein ganz hausmäßiger in eigenem Lokal von angestellten Personen, getrennt von der

Familie, unter öffentlicher Leitung und Aufsicht erteilt werden. Auch der Umfang der Leistung entscheidet nicht. Wir erkannten es schon als eine Art optischer Täuschung, daß der geistige Fortschritt in den ersten Lebensjahren geringer sei als in der Schulzeit. Der Unterschied ist vielmehr qualitativ; er liegt in dem ausdrücklichen Bewußtwerden der Form der menschlichen Bildung und darum in der absichtsvollen Leitung der Bildungstätigkeit. Regel und Ordnung soll gewiß auch in der häuslichen Erziehung walten, aber sie soll nicht zu ausdrücklichem Bewußtsein kommen. Das Kind soll in ihr als in seinem Elemente leben, aber sie so wenig spüren, wie die Lebensluft, die es allenthalben umgiebt. Etwas völlig Neues ist dem gegenüber die bewußte und willentliche Fügung in eine nicht selbstverständliche noch auf den Einzelnen zugeschnittene Ordnung, wie die Schule sie fordert. Und diese beschränkt sich nicht etwa auf die äußere Haltung und Zucht, sie erstreckt sich ebenso auf Gedanken und Gedankenausdruck des Schülers.

So ergiebt sich ein durchaus einheitlicher Begriff dessen, was die Schule in intellektueller wie moralischer Hinsicht zu vollbringen hat. Es ergiebt sich zugleich, daß in der Schulerziehung, gegenüber der noch ungeschiedenen Einheit von Intellekt- und Willensbildung auf der ersten Stufe, eine bestimmte Scheidung beider nötig wird. Es soll bei ihr nicht bleiben, aber sie ist für diese Stufe unerläßlich, gerade damit die eigentümlichen *Gesetze* einerseits des Verstehens, andrerseits des Wollens sich zu Begriff und Erkenntnis abklären können.

Und zwar fällt das Hauptgewicht sachgemäß auf die Seite der *Intellektbildung*; d. h. die zentrale Aufgabe der Schule ist der *Unterricht*. Auch was sie zur Erziehung beiträgt, vermag sie nur dadurch, daß sie den Unterricht in die Mitte stellt und die Erziehung, scheinbar wenigstens und äußerlich, ihm unterordnet. Die Erhebung vom Trieb zum Willen beruht ja auf der *Konzentration des Bewußtseins* (§ 8). Diese giebt erst der anfangs bloß vorhandenen blinden Tendenz die sichere Richtung auf ihr Objekt, die den

Willen vom willenlosen Trieb unterscheidet. Das ist an sich logische, noch nicht ethische Leistung. Daß darin gleichwohl auch ein Faktor der Willensbildung unmittelbar liegt, begreift sich: das logische Gesetz zwar ist an sich nicht Gesetz des Willens, aber das Denken nach dem Gesetz, das Denken des Gesetzes selbst, dies Tun steht unter der Botmäßigkeit des Willens. Der Unterricht lehrt nicht bloß richtig denken, er lehrt richtig denken wollen; er lehrt es, indem er in der Kraft des logischen Bewußtseins selbst, der Gedankenkonzentration, die Kraft zu wollen, nicht bloß blinden Antrieben zu folgen, in Tätigkeit setzt und dadurch entwickelt.

So mag man von „erziehendem Unterricht" reden. Oefter freilich hat das allzu bequeme Schlagwort gedient zu verschleiern, daß das Zentrum der Schulerziehung notwendig im Unterricht des Verstandes liegt. Dieser schließt ein wesentliches Stück der Willensbildung zwar ein, aber enthält nicht das Ganze und Eigentümlichste der letzteren. Das verbleibt dem „Leben"; dem Leben vor, neben und nach der Schule; auch dem Leben in der Schule, denn auch sie ist ja ein Leben, d. i. eine Form organisierter Gemeinschaft, aber nur eine neben andern; ein Staat im kleinen, wie man richtig gesagt hat; damit zugleich das vorzüglichste Mittel der Einlebung in die weiteren sozialen Ordnungen, die den aus der Schule Austretenden dann mit ernsterem Zwang umschließen.

Indem wir so den Beitrag der Schule zur Willensbildung genau umgrenzen, verkürzen wir ihn wahrlich nicht. Er reicht ganz so weit wie der Anteil des Intellekts an der Willensentwicklung und wie die Bedeutung der sozialen Ordnungen für sie. Daraus folgt aber, daß die Schule ihre erziehende Wirkung ganz nur als Nationalschule zu entfalten vermag. Ihre Grundidee ist, daß an dem Segen der Schulung nicht bloß alle teilhaben, sondern in gewissem Sinne alle gleichen Teil haben sollen.

Dieser gewisse Sinn bedarf aber erst sorgfältiger Fest-

stellung. Alle menschliche Bildung ist in der Wurzel eine, die zu entwickelnden Grundfähigkeiten sind in allen nicht geistig Verstümmelten vorhanden und in allen dieselben. Aber das begründet noch nicht die Forderung gleicher Schulung, denn es gilt nur von den generellen Grundfähigkeiten; im besondern sind die Anlagen vielmehr äußerst verschieden. Der Sinn der gleichen Bildung aller kann also keinesfalls der sein, daß die Bildung aller bei ihrem Abschluß nach Umfang und Inhalt dieselbe sein müßte. Sondern es ist die Meinung, erstens, es habe an sich jeder Anspruch auf gleiche Sorgfalt für seine Bildung, der schwächer Begabte sogar mehr als der von der Natur Bevorzugte; weil die größtmögliche Entfaltung aller vorhandenen geistigen Keime in aller Interesse liegt. Dabei kann und muß wohl das Maß und die Richtung der Ausbildung für die Einzelnen verschieden sein. Nichts wäre den Grundgesetzen der Bildung mehr entgegen als eine künstliche Beschränkung auf der einen und eine ebenso künstliche Hinauftreibung auf der andern Seite, in quantitativer oder qualitativer Richtung. Die Forderung der Gleichheit besagt aber noch ein Zweites, nämlich daß durch die Art der Schulbildung das Bewußtsein der Gemeinschaft der Bildung, der Einheit des letzten Bildungsziels für alle auf jede Weise geweckt und lebendig erhalten werden muß; daß ein jeder lernen soll seinen Anteil an Bildung, ob groß oder klein, als Bestandteil des geistigen Gemeineigentums, nicht als sein Sonderrecht anzusehen; als ein anvertrautes Gut, das er nur im Sinne des Ganzen zu verwalten, möglichst für alle nutzbar zu machen, zu erhalten und zu vermehren verpflichtet ist.

Das also muß der Sinn und Geist sein, in dem die Schule im ganzen organisiert und im besonderen und einzelnen geführt wird. So kann sie erst ganz die erziehende Wirkung üben, die an sich in ihrer Macht steht. Und wenn etwas an der Sache der Menschheit noch nicht verzweifeln läßt, so ist es die Beobachtung, daß die Idee der Nationalschule doch feste Wurzeln schon gefaßt, daß sie mit wunderbarem logischem Zwang von den fortschreitenden Nationen eine nach

der andern ergriffen und sich in großen organisatorischen Schöpfungen durchgesetzt hat. Sie muß wohl sich durchsetzen, sogar der Selbsterhaltungstrieb der Völker erzwingt es; denn zu augenfällig ist, wie eine geschulte Nation um ein Unermeßliches jeder ungeschulten überlegen ist, möchte sie auch sonst intelligent genug, an Sinnesschärfe und Gewandtheit vielleicht hervorragend, auch sozial friedsam und ruhig, gemeinsinnig und tapfer sein, wie es manchen wilden Völkerschaften nachgesagt wird. Auch ein solches Volk kann wohl in seinem engen Kreise ein zufriedenes Dasein führen, aber es wird weder fortschreiten noch, was fast dasselbe ist, sich veränderten Lebensbedingungen leicht anpassen können. Es verbleibt im Stande der Kindheit, einer glücklichen, solange es nicht gestört wird, einer ganz hülflosen, wo die männlich gereifte Kraft des geschulten Geistes ihm feindlich entgegentritt. Selbst die Klassen einer einzigen Nation müssen sich in ähnlichem Verhältnis gegenüberstehen, solange und in dem Maße wie die Schulbildung oder auch nur gewisse höhere Grade von ihr das Privileg einer Klasse sind. Nur wird sich innerhalb eines Volkes die Kluft nicht leicht bis dahin erweitern, daß sie nicht bei entschiedenem Willen wieder geschlossen werden könnte. Die Idee der Nationalschule ist untrennbar von der demokratischen Entwicklung der modernen Völker; durch sie ist ein Volk im modernen Sinne überhaupt erst möglich; und es läßt sich mit Bestimmtheit vorhersagen: *die* Völker werden fortan die führenden sein auf Erden, welche diese Idee am reinsten verwirklichen.

Welche *Organisation des Schulwesens* nun würde dieser Idee etwa entsprechen? — Zuerst, es dürften nicht von Anfang an nach Rang, Lehrplan und Berechtigungen verschiedene Schulen neben einander bestehen, sondern eine einzige Schulgattung müßte zunächst alle Kinder aufnehmen, und es müßte an der vollen Gemeinsamkeit der Schulerziehung so lange festgehalten werden, als irgend die notwendige Rücksicht auf die besonderen Forderungen der Berufsbildung es gestattet. Denn die Sonderung ist allein durch die verschiedenen Erfordernisse der einzelnen Berufe bedingt;

die Berufsbildung aber ist nach Pestalozzis Grundsatz unbedingt unterzuordnen der humanen Bildung d. i. der möglichst gleichmäßigen, harmonischen Entfaltung der menschlichen Grundkräfte. Die Berufspflicht selbst erwächst erst aus dem sittlichen Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft. Sie kann im eigenen Bewußtsein des Menschen nur lebendig sein, wo das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft bis zu unerschütterlicher Festigkeit erstarkt ist. Das ist aber allgemein nur zu erreichen, wenn jedem bis zum Geringsten herab ein vollgewichtiger Anteil an menschlicher Grundbildung, es koste was es wolle, gewährt wird; wenn aller Unterschied der Stände und Klassen hinsichtlich des Anspruchs auf allgemeine Menschenbildung verschwindet.

Das haben Pestalozzi, Fichte, Schleiermacher gefordert, das der Freiherr vom Stein und alle Führer der damaligen Neugründung der Schule Preußens zur Wahrheit zu machen gestrebt: dem verderblichen „inneren Kriege" der Stände und Klassen gedachten sie vorzubauen durch die einheitliche Grundlegung eines „nationalen", d. h. die ganze Nation umfassenden Bildungswesens. Das ist leider sehr in Vergessenheit geraten; heute ist es nicht selten ausgesprochener Grundsatz, und weit häufiger wird stillschweigend danach gehandelt, daß die „höhere" Schule das Vorrecht der „höheren" d. i. zahlungsfähigeren Klassen sei; daß in Rücksicht gerade auf die sozialen Unterschiede möglichst von Anfang an getrennte Schulen existieren müssen. Das ist ebenso naiv wie der Anspruch, weil man hat, desto mehr zu erhalten, desto größere Vorteile sogar aus den gemeinen Gütern der Nation ziehen zu dürfen. Die „Volksschule", die ihrer Bestimmung nach die Nationalschule hatte sein sollen, ist dadurch herabgedrückt zur Schule der unteren Volksschichten, zur Proletarierschule, nicht selten geradezu zur Armenschule. Eine Aenderung darin ist nicht zu erwarten, solange das Interesse eben derer, durch die sie zu bewirken wäre, sich der Volksschule nicht nur nicht zuwendet, sondern gar ein entgegengesetztes Interesse an der geistigen Kurzhaltung der Massen sich unverhüllt aussprechen darf. Die Folge ist, daß das Kind sogar durch

die Schule selbst darauf hingewiesen wird, sich als Angehörigen der bevorrechteten weil besitzenden, oder aber der benachteiligten weil nichtbesitzenden Klasse zu fühlen, mit andern Worten, daß die Schule selbst jenen zerstörenden „inneren Krieg“, den sie hatte ausrotten sollen, nur schüren und von Geschlecht zu Geschlecht in wachsender Progression fortpflanzen hilft.

Soll das vermieden werden, so muß die Volksschule zu dem tatsächlich werden, was sie dem Prinzip nach doch hat sein sollen, zur allgemeinen obligatorischen Schule für alle. Und zwar dürfte und sollte sich der pflichtmäßige Besuch der allgemeinen Volksschule auf einen vollen, in sich abgeschlossenen Kursus von (sage) sechs Jahren erstrecken. Man träte dann normal mit zwölf Jahren in eine oder die andere höhere Schule über; nicht beliebig in die eine oder andre, sondern streng nach den Leistungen in der Primärschule. Für alle höheren Schulgattungen ohne Unterschied würde das unberechenbare Vorteile einschließen.

Eine Mehrheit von Schulgattungen für die zweite Stufe dagegen, etwa für eine zweite Schulperiode vom 12. bis 18. Jahr, ist um der Berufsteilung willen unerläßlich. Namentlich wird eine Scheidung auf lange hin notwendig bleiben zwischen der Vorbereitung zu solchen Berufen, die einer tiefgehenden spezialwissenschaftlichen Ausbildung bedürfen, und denen, die ihrer entraten können, dagegen gewisse, möglichst früh zu erwerbende praktische Fertigkeiten beanspruchen; im allgemeinen also zwischen der Vorbildung zu studierten Berufen einerseits, gewerblichen andrerseits. Für jene ist die heutige „höhere“ Schule, oder sind vielmehr die verschiedenen Gattungen solcher im allgemeinen wohl geeignet; normal als Vorstufen zur Universität einerseits, den technischen Hochschulen andrerseits. Die Schule höchster Gattung hätte nur die nach theoretischer Seite Befähigtsten aufzunehmen, dann aber auch entsprechend hohe Anforderungen zu stellen. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß diese höchste Gattung an dem Ideal des „neuhumanistischen“ Gymnasiums festzuhalten hätte; ich meine an der Verbindung einer breiten Grundlage zu tiefdringendem

Kulturstudium nicht ohne die klassischen Sprachen, besonders das Griechische*), und eines nicht minder ernsten mathematischen und mathematisch-physikalischen Studiums. Hingegen ist das gegenwärtige numerische Uebergewicht des humanistischen Gymnasiums durchaus ungesund, es drückt das Niveau des Gymnasiums selbst tiefer und tiefer, während es zugleich sämtliche Parallelanstalten in ihrer sachgemäßen Entwicklung empfindlich hemmt. Es sollten also die Anforderungen des humanistischen Gymnasiums auf ihrer vollen Höhe erhalten, ja gesteigert, aber dann auch der Zugang zu dieser Anstalt Unfähigen aufs strengste versperrt werden. Wie das anders als auf Grundlage der allgemeinen Volksschule ausführbar ist, vermag ich nicht einzusehen. Beim zwölfjährigen, sechs Jahre gemeinsam mit den Andern geschulten Kinde ließe sich ein Urteil über die Befähigung mit ausreichender Sicherheit abgeben, während jetzt über das sechsjährige Kind eine nur schwer rückgängig zu machende Entscheidung betreffs der ganzen Schullaufbahn voraus getroffen wird, bei der der ausschlaggebende Faktor lediglich das Geld oder die ehrgeizige Absicht der Eltern zu sein pflegt.

Für die gewerblichen Berufe gehörte dagegen eine eigentliche Gewerbe- oder Realschule, die mit einem Grundstock allgemeinbildender, für alle gemeinsamer und obligatorischer Fächer eine möglichst reiche Fülle von Fachkursen verbände, zwischen denen die Wahl freistände, oder vielmehr durch den Beruf, für den man sich entscheidet, bestimmt wäre. Und zwar nehme ich für diese ebenfalls einen sechsjährigen Kursus an. Sie würde dann über die Leistungen der heutigen Volksschule, auch wenn man die Fortbildungsschule (etwa nach süddeutscher Art) hinzunimmt, um ein namhaftes hinausgehen. Daß die Fortbildungsschule auch bei der besten bisher erreichten Organisation nichts mehr als ein Notbehelf ist, ist ja fast allgemein anerkannt. Sie wird irgend einmal abgelöst werden müssen durch die Vollschule für alle bis zum

*) Vgl. die Akademische Festrede: „Was uns die Griechen sind" (Marburg, Elwert, 1901).

18. Jahr. Diese müßte dann nur eine sehr freie Organisation in der beschriebenen Art erhalten, so daß die Anfänge der beruflichen Ausbildung („Lehrjahre“) sich teils in Gestalt von Fachkursen unmittelbar anschlössen, teils, sofern das nicht angeht, daneben Platz behielten. Als Uebergang dazu ist vorerst anzustreben, daß der Fortbildungsunterricht inhaltlich erweitert und vertieft, und in solche Stunden (die Frühstunden des Tages) verlegt wird, wo die Kräfte noch frisch und die Empfänglichkeit lebendig ist.

An diesen wenigen allgemeinen Sätzen inbetreff der Schule dürfen wir es nach der Absicht dieser „Grundlinien“ genug sein lassen. Denn noch bleibt die dritte Art der Organisation zur Willensbildung zu behandeln übrig, von der bisher nicht einmal der Name feststeht.

§ 22.

Soziale Organisationen zur Willenserziehung: 3. Freie Selbsterziehung im Gemeinleben der Erwachsenen.

Die Willensbildung verblieb auf der ersten Stufe ganz im Gebiete des Sinnlich-Praktischen; sie erhob sich auf der zweiten zum Verständig-Praktischen; erst die dritte führt auf die Höhe der praktischen Vernunft oder der freien Sittlichkeit. Das wesentliche Mittel dazu ist Vertiefung des Selbstbewußtseins. Diese aber ist einerseits durch Gemeinschaft bedingt, andrerseits führt sie zur Gemeinschaft (§§ 9, 10). Denn dasselbe Gesetz des Menschentums, das für den Einzelnen den Grund der Einheit seines Selbstbewußtseins ausmacht, begründet zugleich die Einheit des Bewußtseins unter Vielen, ja unter allen des Selbstbewußtseins Fähigen, d. h. der Idee nach unter allen Menschen. So wurzelt im praktischen Selbstbewußtsein das sittliche Bewußtsein, als identisch mit dem Gemeinschaftsbewußtsein auf der Stufe der Vernunft.

Nun ist zwar die sittliche Gemeinschaft eine rein innere. Sie geht nicht auf in der Gemeinschaft der Arbeit und der um ihretwillen notwendigen äußeren Organisation; sie hat ihr

Leben und die Wurzel ihrer Kraft ganz in der inneren Gesinnung der sich Verbindenden. Es fragt sich, wie eine solche Gemeinschaft dennoch einer Organisation fähig, ja mit ihr auch nur verträglich ist.

Man könnte sich denken, daß die äußere Ordnung selbst — die der Wirtschaft, wenn wir sie der Materie, oder des Rechts, wenn wir sie der Form nach bezeichnen — sich mit sittlichem Geiste so durchdränge, daß sie gleichsam als ein getreuer Abdruck der sittlichen Ordnung erschiene. Allein wir wissen, daß das unbedingte, unendliche Ziel des Sittlichen in den bedingten und endlichen Ordnungen der Wirtschaft und des Rechts nie adäquat dargestellt sein kann. Andrerseits ist die sittliche Ordnung eines eigenen und zwar sinnlichen Ausdrucks zwar fähig, aber nur eines symbolischen. Es läßt sich eine äußere Darstellung der sein sollenden sittlichen Ordnung und damit Gemeinschaft denken, die nicht wie Wirtschaft und Recht aus dem Zwange der Lebensnot erwächst und ihre Spuren allenthalben sichtbar trägt, sondern in Freiheit, rein aus dem Ausdrucksbedürfnis, gleichsam der poetischen Kraft der sittlichen Vernunft hervorbricht. Eine allgemeine Festfeier etwa, die ganz ihren Sinn erfüllte, die aus wahrer Einheit der Gesinnung flösse, würde davon einen Begriff geben. Sie würde sich, auch bei allem Verzicht auf religiöse Bedeutung, wohl unwillkürlich dem Vorbild einer religiösen Feier anschließen, oder einzelne Züge wenigstens, die auf religiösem Grunde ursprünglich erwachsen sind, gleichsam rudimentär bewahren. Nur, während das religiöse Symbol als heilig, d. i. für alle und in alle Zeit verbindlich gelten will, würde jene freie Symbolik sich ihrer Willkürlichkeit und Wandelbarkeit bewußt bleiben; unverletzlich gälte ihr allein der Sinn, den sie darstellen will, nicht die Darstellung.

Indem wir auf die Existenz und gute Begründung einer solchen Symbolik der sittlichen Gemeinschaft ausdrücklich hinweisen, sind wir uns doch darüber klar, daß sie zum gegenwärtigen Zweck nichts oder nur Nebensächliches beiträgt. Nicht nach dem äußeren Ausdruck einer vorhandenen inneren Gemeinschaft ist jetzt die Frage, sondern nach einer Organi-

sation, die geeignet ist sie allererst herbeizuführen. Wirtschaft und Recht und die ihnen entsprechenden Bildungsorganisationen bereiten für sie den Boden, aber reichen noch nicht bis zu ihr hin. Jenes ästhetische Mittel aber mag zwar im Zusammenhang mit anderen, tiefer eingreifenden Erziehungsmitteln eine gewisse pädagogische Kraft entfalten, aber keinesfalls kann es das erste und entscheidende Mittel der sittlichen Erziehung der dem Haus und der Schule Entwachsenen sein. Es kann Einheit der Gesinnung nicht ursprünglich bewirken, sondern setzt sie schon voraus.

Nun handelt es sich hier um nichts andres als die Vollendung menschlicher Bildung. Es handelt sich darum, daß als Zweck des Menschendaseins, und zwar jedes, auch des geringsten, nicht Wirtschaft und Recht, nicht das Leben der Arbeit allein und das öffentliche Leben, sondern die Höhe des Menschentums selbst tatsächlich und nicht bloß theoretisch zur Anerkennung gebracht werden muß. Diese Vollendung des Menschentums ist aber nicht zu denken als eine angebbare Summe oder ein geschlossener Inbegriff von wissenschaftlichen Einsichten und technischen Fähigkeiten, Willensbestimmtheiten und Handlungsweisen, ästhetischen Auffassungen und Leistungen, und was man sonst noch aufzählen mag; sondern sie schließt das Bewußtsein des unbegrenzt möglichen Fortschritts in jeder Richtung humaner Bildung wie in ihrer zentralen Vereinigung ein. Der Gipfel der Menschenbildung ist mit andern Worten nicht ein bestimmter höchster Grad des Gebildetseins, sondern freieste Bildungsfähigkeit, unbeschränktestes Vermögen der Selbstbildung; womit zugleich erst die volle Befähigung, an der Bildung Andrer mitzuarbeiten, errungen wird.

Also wir sollen immer Lernende bleiben. Und so finden wir uns zunächst auf bekanntem Boden: auf dem Boden der Lehre, des Unterrichts. Nur wird, nachdem durch Haus und Schule ein fester Grund bereits gelegt ist, das Weitere Sache freier Bildungstätigkeit sein. Diese braucht aber einer Organisation nicht zu entbehren. Von der Möglichkeit einer Organisation freier, nicht autoritativer

Bildungstätigkeit giebt das beweisende Exempel die Hochschule. Sie ist auch seit Plato schon als ein notwendiges, vielmehr als das eigentlich zentrale Organ der sozialpädagogischen Organisation erkannt.

Aber sie ist nur in einseitiger Form bisher verwirklicht. Eine Hochschule, die des Namens wert ist, existiert bisher nur für eine enge, hoch bevorzugte Klasse sich wissenschaftlich Bildender. Es ist eine noch junge, aber siegreich vordringende Erkenntnis, daß etwas Entsprechendes für alle, die der gleichen bevorzugten äußeren Lage und besonderen Vorbildung nicht teilhaft sind, erst recht notwendig ist: die Idee der „Volkshochschule"; in weitestgehender Fassung, der Hochschule für alle. Man spricht auch von „Erweiterung" des Hochschulunterrichts (Extension of University Teaching), indem angenommen wird, daß die Bewegung auf das genannte Ziel hin von den vorhandenen Hochschulen ausgehen müsse; wie es mit vielverheißendem Erfolg in England und Nordamerika geschieht. Man denkt sich, daß die alte *Universitas litterarum* zur wahren *universitas*, zu einem Mittelpunkt freier Bildungsarbeit für die Gesamtheit zu werden bestimmt sei. Auch wird nicht verkannt, in wie enger Beziehung diese recht eigentlich „sozialpädagogische" Bewegung zur konzentrativen Entwicklung der Wirtschaft und zur demokratischen Entwicklung des öffentlichen Lebens steht. Die Zusammengehörigkeit und genaue Wechselbeziehung dieser drei Faktoren ergiebt sich klar aus unseren Grundsätzen, nämlich aus der notwendig parallelen Anwendung derselben drei regulativen Prinzipien (§ 18) auf die drei Grundrichtungen des sozialen Lebens und der sozialen Tätigkeit. Auf dieser Grundlage forderten wir bereits eine allgemeine, gleichheitliche Organisation des Hauslebens in bildender Absicht, und einen nicht minder allgemeinen, „nationalen" Ausbau des Schulwesens. Die Analogie führt zwingend auf eine im gleichen Sinne „nationale" Gestaltung freier Bildungsorganisationen für die Erwachsenen, wie die „Universitätsausdehnung" in England und den Vereinigten Staaten sie deutlich anstrebt.

Ein scharfsichtiger Soziologe*) sieht den Kern der merkwürdigen Bewegung in der Entstehung eines neuen „weltlichen Klerus“. Damit ist eben die Bedeutung der Sache treffend bezeichnet, auf die unsere allgemeinen Erwägungen hinführen. Was anders hat der alte Klerus denn darstellen wollen als eine schlechthin universale Organisation der Fürsorge für das geistige Bedürfen aller, so wie man dies Bedürfen und diese Fürsorge auf der damaligen Stufe sozialer Entwicklung verstand und vielleicht nur verstehen konnte? Das unterscheidende Kennzeichen eines „weltlichen“ Klerus aber läge, nicht eigentlich und ursprünglich in der Ablehnung des Uebersinnlichen, sondern in der Ueberwindung des Autoritätscharakters der geistigen Fürsorge. Dieser folgt keineswegs aus der Voraussetzung des Uebersinnlichen an und für sich, sondern aus dem Anspruch einer bevorrechteten Klasse „Geistlicher“, im Besitz der allein wahren Erkenntnis des Uebersinnlichen und der nächsten, unmittelbarsten Beziehung zu ihm zu sein, was ja freilich, sofern man damit Glauben findet, die unüberwindlichste Autorität schaffen muß. Genau das ist es nun aber, was die moderne Entwicklung schlechterdings ablehnt; was sie ablehnen muß, sogar vom religiösen Standpunkt selbst; denn gerade das Göttliche für den Menschen gestattet sie nicht mehr zu denken als Offenbarung an eine selbst bei der Gottheit privilegierte Klasse, sondern allein an „den“ Menschen oder an die Menschheit. So lange allerdings die Religion selbst nicht mit Entschiedenheit diesen Standpunkt einnimmt, ist die freie Bildungsarbeit an den Erwachsenen schon gezwungen, sich völlig abseits der Religion auf den Boden der bloßen Sittlichkeit zu stellen, d. h. die Religion zwar nicht abzulehnen, aber rein dem Gewissen des Einzelnen zu überlassen.

---

*) F. Tönnies, Eth. Kultur 1894, Nr. 36, 37. Vgl. des Verf. Aufsatz „Ueber volkstümliche Universitätskurse (Universitäts-Ausdehnung)“, Acad. Revue, Jahrg. II, H. 23/24, Aug.-Sept. 1896, wo diese ganze Frage eingehend behandelt ist. Ferner: Die Erziehung des Volkes auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft (Schriften der Zentralstelle für Arbeiter-Wohlfahrtseinrichtungen, Nr. 18. Berlin, Heymann, 1900, S. 1—10).

Und zwar nicht, um nun etwa irgend eine andre Autorität an deren Stelle zu setzen. Sie wird vielmehr demokratisch sein oder sie wird nicht sein. Sie wird sich in den wirtschaftlichen und politischen Kampf der gesellschaftlichen Klassen nicht mischen, aber das Befreiungsstreben der bisher am Leitbande der Autorität und des augenblicklichen rohen Interesses geführten Massen auch darin rein anerkennen. Welches auch die heutigen, vorübergehenden Formen jenes Kampfes sein mögen und welches seine Aussichten für eine nähere oder fernere Zukunft, unzweifelhaft bedeutet er für die unteren Klassen eine mächtige Aufraffung zu dem Mute eigener Besinnung und selbsttätigen Ringens um ein edleres, menschlicheres Dasein. Keiner, der selbst in seiner Seele frei ist, kann darin je eine Gefahr erblicken. Wäre es aber eine, nun so gäbe es doch offenbar kein andres Mittel dawider, als daß man der geistigen Macht die stärkere geistige Macht, über die man zu verfügen meint, entgegenwirft. Man fasse immerhin die brennend notwendige geistige Erziehung der Völker als Kampf wider ihre gefährlichen Tendenzen auf; wird nur der Kampf mit Waffen des Geistes ausgefochten, so muß er zum guten Ende führen, gleichviel wer den Sieg behält. Trägt doch im geistigen Streit der Besiegte nicht kleineren Gewinn davon als der Sieger. So muß man denken — wenn man die Wahrheit will und nicht die Macht um jeden Preis, auch um den Preis der Wahrheit.

Vielleicht werden Gutmeinende immer noch einwenden, daß wir in den alten Fehler fallen, von der Aufklärung des Verstandes allein alles zu erwarten; was doch durch vielfältige Erfahrung als hoffnungslos erwiesen sei. Auch der „Universitätsausdehnung" ist das oftmals zum Vorwurf gemacht worden, daß sie nichts als „einseitige Verstandesbildung" anzubieten habe.

Dem gegenüber wäre zuerst an den schon geführten Nachweis zu erinnern, daß und weshalb die Schule und ihr wesentliches Mittel, der Unterricht, sich unmittelbar nur an den Verstand wenden kann. Soweit die freie Bildung an dem Charakter des Unterrichts teilnimmt, gilt das also auch von ihr.

Aber, wenn überhaupt im Unterricht selbst ein Stück Erziehung liegt, so ist zumal jene Befreiung des Gedankens, auf die wir zielen, wahrlich auch eine sittliche Leistung. Sie bedeutet die Erziehung zur ersten aller Tugenden, der Tugend der Wahrheit.

Sodann aber ist es in der Tat unsre Meinung nicht, daß im bloßen Unterricht die Erziehung der Erwachsenen sich erschöpfe. Was darüber hinaus notwendig und möglich und zwar in organisierter Art möglich ist, zeigt das Beispiel der nordischen „Volkshochschule“, die ihre Zöglinge für einige Wintermonate nicht zu bloßem Studium, sondern zu einem vielseitig erziehenden, geordneten Zusammenleben in ländlicher Stille vereint. Ganz das Gleiche ist nun zwar für die großen und beständig wachsenden städtischen Arbeitermassen, um die es sich heute und bei uns an erster Stelle handelt, nicht unmittelbar zu erreichen; auch darf man nicht darauf warten, daß die Bedingungen dafür etwa künftig einmal günstiger liegen. Aber etwas Analoges ist denkbar, nämlich eine enge, geregelte Verbindung der freien Bildungsarbeit unter den Massen mit aller sonstigen Sorge für ihr leibliches und sittliches Wohl, und zwar unter möglichst starker Heranziehung zu eigener Mittätigkeit. Auch diesen Weg hat man hier und da (z. B. in Ostlondon), wenn auch erst unsicheren Schritts, betreten. Man erkennt, daß gleichzeitig gesorgt werden muß für gesunde Wohnung, Ernährung, Krankenpflege, Spiel und edle Unterhaltung, geistige Fortbildung und Kunstpflege unter den arbeitenden Klassen. Indem man sie so, nicht etwa zu gängeln, sondern gerade zur Selbständigkeit zu erziehen bestrebt ist, wird man von selbst dahin geführt werden, auch ihre wirtschaftlichen und politischen Bestrebungen unbefangener zu beurteilen. Man wird ja durch die Praxis selbst fort und fort darauf gestoßen, wie dies alles unlöslich zusammenhängt. Und damit wird auch das gegenseitige Mißtrauen, das bis jetzt für alles proletarische Bildungsbestreben ein so schweres Hemmnis bildet, mehr und mehr überwunden werden. In solcher Verbindung aber wirkt dann der Unterricht nicht als bloße äußere Mitteilung von allerlei „Kennt-

nissen und Fertigkeiten“, sondern er wird (wie ich schon anderwärts gesagt habe) dem Arbeiter einen Lebensinhalt geben, eine Philosophie der Arbeit, oder, wenn man will, eine Religion.

Also auch hier ist nichts von Grund aus Neues erst auf die Bahn zu bringen, sondern ein überall keimhaft schon vorhandenes Bestreben nur anzuerkennen und zu kräftiger Entwicklung zu bringen. Auch darf es nicht irre machen, daß das von heut auf morgen Erreichbare allerdings nur ein ärmlicher Notbehelf sein kann. Es verhält sich damit nicht anders als mit dem „Kindergarten“ im Vergleich mit der an sich zu fordernden Gestaltung des Hauslebens und der Hauserziehung: man darf das einstweilen Erreichbare um so weniger verachten, je sicherer eine allmähliche Ueberführung zu dem an sich zu erstrebenden Zustand sich als möglich erkennen läßt.

Das ferne Ziel aber, das uns vor Augen steht, ist: Vergemeinschaftung und damit Versittlichung des ganzen Lebens eines Volks. Das wirtschaftliche und politische Leben ist darin miteinbegriffen, doch so, daß es sich als bloß dienendes Mittel dem edleren Zweck einer reinen Entfaltung des Menschentums unterordnet. Die gemeinschaftliche Bildungsarbeit würde dann zum natürlichen Ausfluß, zur selbstverständlichen Folge der Gemeinschaft des ganzen Lebens werden; es würde nicht, wie jetzt, eine trennende Kluft erst künstlich zu überbrücken sein, weil man sich von Anfang an auf gemeinsamem Boden fände.

Das Ziel ist also, mit andern Worten, das von Plato längst gezeigte: daß die Erziehung sich in den Dienst der Gemeinschaft stellt, das Leben der Gemeinschaft in seinen mancherlei Richtungen ganz der Erziehung dienstbar wird; daß alles zugleich, die wirtschaftlich-rechtliche Verfassung, eine sehr systematische Pflege der Wissenschaft, eine an wohlerkannte, zugleich sittlich zuträgliche Gesetze gebundene, nicht minder das ganze Leben der Gemeinschaft durchdringende, selbst zum Leben gewordene Kunst, und als Folge aus dem allen eine einstimmige Ordnung auch des häuslichen Lebens

bis selbst zum Verkehr der Geschlechter und der Aufzucht der Kinder, zu einem und demselben Ende: der reinen Gemeinschaft im Erkennen und Wollen des einen, ewigen Guten zusammenwirkt; so daß auch, wer nicht bis zur höchsten Stufe (der „Philosophie“, wie Plato sagt) durchdringt, doch durch den ganzen Zug des Lebens in solcher Gemeinschaft gleichsam mitfortgetragen und durch Sitte und richtigen Instinkt zu einer Lebensführung geleitet wird, wie sie den höchsten Zwecken der Gesamtheit entspricht oder doch nicht widerspricht.

Was am Ideale Platos der Korrektur bedarf, ist schon gesagt: er hat die Bedeutung des wirtschaftlichen sowohl als des politischen Faktors des sozialen Lebens, namentlich anfangs, nicht in vollem Umfang erkennen können. Zwar berichtigt sich der Fehler zum Teil schon bei ihm selbst wieder; und Morus hat die nötige Korrektur mit sicherer Hand vollzogen. Aber doch bleibt es nötig, auf diesen Fehler ausdrücklich hinzuweisen, da das mittelalterliche Christentum, das unter uns ja immer noch über eine ungeheure Macht gebietet, ihn wiederholt und noch verschärft hat.

Ueberhaupt wird eine Auseinandersetzung mit der Religion*) an dieser Stelle um so dringlicher, je sichtlicher sich unser Ideal mit ihren uralten Forderungen berührt. Die neue Bedeutung, die die Religion in den sozialen Kämpfen unsrer Tage unleugbar gewonnen hat, beruht vielleicht gar nicht auf einer wirklichen religiösen Erneuerung, von der man doch sonst so wenig spürt, sondern auf der wachsenden Erkenntnis eben der sozialen Bedeutung dieses zeitweilig allzu sehr vernachlässigten Faktors. Diese Bedeutung glauben wir aus dem Zusammenhang unsrer Grundanschauungen vom sozialen Leben klar zu verstehen. Jene vollendete Gemeinschaft, die wir als Ziel aufstellen, ist ein so unendliches Ideal wie die ewige Wahrheit. Und weil sie nun hienieden stets unerreicht bleibt, so hat sie die suchende Phantasie der Völker wie einzelner

---

*) Vgl. „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“, bes. Kap. 5; und unten § 34.

tief angelegter Menschen stets wieder, sei es in ein überweltliches Jenseits geflüchtet, oder in einen unmeßbar fernen idealen Endzustand des Menschengeschlechts hier auf Erden hinausgeschoben. Die Wissenschaft bescheidet sich, daß sie vom Jenseits nichts zu sagen hat, und auch ein Ziel unsres Erdenwallens, im Sinne eines mit Sicherheit eintreffenden herrlichen Endes der menschlichen Entwicklung nicht zu errechnen vermag. Nur die Richtung des vom gegebenen Punkte an einzuschlagenden Weges getraut sie sich wohl anzugeben. Auch das Ziel ist sie imstande zu bestimmen, aber nur in einer allgemeinen Formel, nur als „Idee", d. i. als bloß gedanklichen Richtpunkt zur Orientierung auf der unendlichen Bahn endlicher Erfahrung. Sie begreift, daß dies Ziel auf keiner gegebenen Stufe menschlicher Entwicklung schlechthin erreicht auch nur gedacht werden darf. Und so besteht die Aufgabe der Erziehung immer fort, wie für den einzelnen Menschen, so für die Menschheit im Ganzen. Auch mit allen jenen ineinandergreifenden Mitteln sozialer Erziehung, die wir der Reihe nach erwogen haben, kann nichts andres erreicht werden als ein ungehemmtes Fortschreiten; nie ein Stillstand beim erreichten Ziel. Das ist aber dem Sinne der Religion ganz entgegen; sie lechzt nach etwas, wobei man sich, wenigstens im Gedanken, beruhigen könne; was nicht immer wieder unser sehnsüchtiges Verlangen täuscht. Sie möchte dem tausendfältig in die Irre getriebenen Menschengeist ein seliges Genügen verschaffen, einmal für ewig; nicht ihn rastlos immer wieder aufs neue hinaustreiben zu fernerem und fernerem Suchen nach etwas, das, so scheint es, doch ewig unfindbar bleibt.

Von diesem sehr bestimmten Unterschied abgesehen, der den alten Gegensatz von „Wissen" und „Glauben", wie wir meinen, aufzuhellen imstande ist, muß man doch anerkennen, daß in der Geschichte des Menschengeschlechts die religiösen Gemeinschaften allein dem, was wir fordern, einigermaßen nahe gekommen sind; näher zwar in dem, was sie sein wollten, als in dem, was sie tatsächlich waren. Religion hat doch das hohe Ideal einer wahrhaften, auf den innersten

Grund der Gesinnung zu bauenden Gemeinschaft, einer wahren geistigen Einheit sogar des ganzen Menschengeschlechts, einer teleologischen Einheit auch der Menschheitsgeschichte von Anbeginn an, in kühnem Glauben aufgestellt. Sie hat fest darauf getraut, daß jenes überirdische Reich einer durch nichts mehr zu trübenden seelischen Gemeinschaft kommen müsse, und daß jeder ohne irgendwelche Ausnahme zum Bürger dieses Reiches berufen sei. Sie hat das in großen Zügen sogar zu verwirklichen unternommen; aber freilich in jener unhaltbaren Loslösung des höchsten geistigen Seins des Menschen von den sinnlichen Triebkräften seines Daseins hienieden, folglich vom wirtschaftlichen, vom staatlichen Leben, von freier Naturerforschung und selbständig, human begründeter Sittlichkeit. Sie hat deshalb am modernen, freier entfalteten Kulturleben scheitern müssen, oder doch sich nur durch offenbares Preisgeben ihres eigentlichen Kerngedankens damit äußerlich abzufinden vermocht. Jeder Versuch, das sich Widerstrebende doch zusammenzuzwingen, Religion ohne tiefgreifende Aenderung ihres ganzen Sinns und Prinzips mit der humanen Kultur zu versöhnen, führt, so fürchte ich, vom klaren Wege ab.

Somit ist es allerdings nicht mehr als allein die letzte Idee, in der wir mit ihr noch zusammenhängen; das sei, um auch nicht den Schatten des Verdachts einer unlauteren „Akkommodation“ aufkommen zu lassen*), ausdrücklich gesagt. Vielmehr mitten aus diesem „weltlichen“ Leben, aus Wirtschaft und Staat, kurz aus dem befreiten Menschheitsgefühl soll, unter dem wachsenden Einfluß menschlicher Wissenschaft und menschlicher Arbeit, das vertiefte Bewußt-

*) Wie sie in meiner früheren Schrift, zu meiner Verwunderung, von Julius Baumann gefunden werden konnte (Göttinger Gel. Anz. 1894, S. 689 f.; „auch für Gebildete“ wiederholt in dem Buche: Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte. Gotha, Perthes, 1903). Dagegen ist einem anderen Kritiker, Julius Duboc, (Zukunft, Bd. VIII, S. 270) als das Merkwürdigste an der Schrift gerade die Rückhaltlosigkeit erschienen, mit der sie von der Kirche selbst den Verzicht auf das Dogma zu fordern wagt.



sein und die energische Betätigung der Gemeinschaft erstehen; soll ein Gemeinleben sich gestalten, das in wirtschaftlich-rechtlicher Gemeinsamkeit nicht aufgeht, sondern auf ihrer Grundlage das ganze geistige Dasein des Menschen umspannt. Aber vielleicht wird eben damit das Leben der Gemeinschaft von selbst einen religiösen oder dem religiösen nächstverwandten Zug annehmen. Es braucht der Glut und Tiefe des Gefühls, nämlich des Menschheitsgefühls, des Unendlichkeitsgefühls, keineswegs zu entbehren; es mag darin selbst einen neuen Mittelpunkt finden, in dem es geborgen ruht — sofern dem Menschen ein Ruhen gestattet ist. Denn der Mensch lebt nicht von der Vernunft allein; das unmittelbare Leben des Gefühls fordert auch sein Recht und wird es sich immer zu schaffen wissen. Nur muß der Vernunft die Leitung und gleichsam die oberste gesetzgebende Gewalt im Menschenleben unbedingt verbleiben. Dafür wäre aber unter den gedachten Voraussetzungen die Gewähr gegeben.

Es ist keine Botschaft vom Himmel, die wir zu verkünden kommen; weder die alte noch etwa eine neue. Sondern es ist, was aus der Entwicklung der Menschheit hier auf Erden als Idee längst geboren, was von vielen der Besten unsres Geschlechts als Ziel bereits genannt und herbeigesehnt worden ist. Und so bedarf es auch keiner Wunder und Zeichen aus einer andern Welt, um das Ziel in dieser Welt verwirklicht darzustellen. Sondern es bedarf nur des einzigen mutigen Entschlusses der Menschheit, rein ihrer Menschenvernunft zu folgen: *Sapere aude!*

§ 23.

Form der willenbildenden Tätigkeit. Uebung und Lehre.

Wir haben die Organisationsformen dargelegt, in welche alle Arbeit an der Erziehung des Willens sich einfügen muß. Es bleibt übrig, das Besondere der Erziehungsarbeit, wie sie innerhalb jener Organisationen und unter ihrer fortwährenden Einwirkung, aber unmittelbar

durch Einzelne an Einzelnen vollbracht wird, zu erforschen und unter allgemeine Gesetze zu bringen. Und zwar fordert zuerst die Form der willenbildenden Tätigkeit eine eigene Untersuchung. Es fragt sich, in welcher allgemeinen Art vollzieht sich die Erziehung des Willens, was ist das Allgemeine des Tuns hierbei, von Seiten des Erziehers und von Seiten des Zöglings?

Auf diese Frage hat man seit alter Zeit geantwortet mit der Aufstellung der drei Grundfaktoren der Erziehung: erstlich der Natur oder Anlage des Zöglings; diese nimmt man als gegeben an; zweitens der Uebung, und drittens der Lehre. Daß von den letzteren beiden die Uebung, das unmittelbare Tun, vorangehen muß und durch die nachfolgende Lehre nur zum Bewußtsein ihrer selbst und damit zu größerer Sicherheit und geregelterem Fortschritt gebracht wird, ist längst erkannt und mit allem bis hierher Bewiesenen in klarem Einklang. Soll das Tun, ja das Wollen gelernt werden, so muß der Wille und die Tat erst einmal wagen sich einzusetzen, dann erst kann die Lehre wirksam eingreifen; nur so ist es praktische Lehre, Lehre des Tuns, des Wollens selber. Sie wird selbst nur wollend begriffen, also muß man zu diesem Wollen schon vorbereitet sein; nur so kann sie dann umgekehrt das Wollen befestigen und vertiefen. Andernfalls mehrt sie nur den unnützen Ballast eines Wissens, das man mitschleppt, ohne es in Fleisch und Blut zu wandeln. Umgekehrt kann das Tun, und zwar von Anfang an, des Lichtes der Einsicht nicht entbehren, wenn es nicht auf Schritt und Tritt ins Unsichere tappen und sein Ziel verfehlen soll.

Beide aber, Uebung und Lehre, müssen sich, wenn sie erziehend wirken sollen, in einem und demselben Elemente der Gemeinschaft verbinden. Nur in ihr wird das erziehende Tun und Ueben eingeleitet, und geht dann die Lehre daraus zwingend hervor. Das Zusammentun fordert gegenseitige Verständigung des Voranschreitenden und Nachfolgenden, die durch die gute Gewohnheit, über den zu gehenden Weg voraus Klarheit zu suchen, schrittweis zur Verständigung mit sich selbst und damit zum eigentlichen Ursprung eines

gebildeten Willens führt. Gemeinschaft ist das Element der erziehenden Uebung und Lehre in formaler Hinsicht, ebenso wie sie material das Werk darstellt, das durch die erziehende Uebung und Lehre schrittweis der Vollendung entgegengeführt wird.

Hieraus läßt nun das, worauf wir ausgehen, die Form der willenbildenden Tätigkeit, also der erziehenden Uebung und Lehre, sich ableiten. Uebung im praktischen Sinne*) ist jedes erziehende, gemeinschaftliche Tun, praktische Lehre die erziehende Verständigung der so Tätigen über dieses ihr Tun. Daß aber beides erziehend, d. h. willenbildend sei, dazu sind die bekannten drei Stücke erforderlich: es muß zunächst das Interesse angeregt, die erst dämmernd sich entwickelnden Triebkräfte durch Aufforderung, Reizung, Angebot geeigneter Objekte in Bewegung gesetzt, wie durch Anruf aus dem Schlummer geweckt; zweitens dem erwachten, zur Betätigung drängenden Trieb die Einheit der Richtung, die Zielsicherheit, Sinn und Bedürfnis nach Regel und Gesetz eingeprägt werden; und eben damit drittens dem nunmehr bewußten Tun auch die Richtung auf durchgängige Einheit des Zieles, das Selbstbewußtsein der Idee aufgehen. Damit wäre das Werk der Erziehung vollendet, indem fortan der zur Freiheit entlassene, selbstbewußte Wille die rechten Wege sich selber vorzeichnen würde, ohne des Führers zu bedürfen. Das Lernen und Fortschreiten hört zwar nie auf, aber die Belehrung und Leitung durch Andre wird Selbstbelehrung, Selbstleitung.

Dies Dreifache nun gestaltet sich in der Gemeinschaft des Lehrenden und Lernenden, indem diese ganz in derselben Stufenfolge sich entwickelt und schrittweis vertieft. Die erste Stufe ist die der sinnlichen Abhängigkeit, in der sich die leicht bewegten, ihrer selbst kaum bewußten Triebe in enger Anschmiegung an den Willen des Führenden noch wie weiches Wachs biegen und formen lassen. Hier geht die Gemeinschaft

*) Ueber diesen Begriff der erziehenden Uebung und Bergemanns System der Erziehungsfunktionen vgl. Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht, 75. Jahrgang, 1901, S. 211 ff.

noch völlig auf im unmittelbarsten, zartesten gegenseitigen Mitempfinden, wie zwischen Mutter und Säugling. Im Momente ihrer reinen Gegenwart ist ihr Einfluß fast allmächtig; sie würde sich dagegen zu einer nachhaltigen, auch in die Ferne wirkenden erzieherischen Kraft nicht emporbilden, wenn nicht mit wachsender Bewußtheit eine neue, anders geartete Beziehung sich bildete, die erst zu einem eigentlichen Miteinanderwollen führt.

Hier ist schon ein freieres Verhältnis auf sich gestellter Personen, und anfangs überwiegt weit der Drang der Selbständigkeit. Das ist nun die eigentliche Krisis der Erziehung, daß jetzt der erstarkende Wille, ohne seiner Eigenheit verlustig zu gehen, ja gerade im vollberechtigten Drang nach Selbständigkeit, doch festen Halt findet an einem überlegenen Willen, dessen sicherer Führung er sich in freier Zuversicht und nicht mehr bloßer sinnlicher Gebundenheit vertrauen kann; der, in dem Maße, wie die nächsten, sinnlichen Bande sich lockern, scheinbar durch das lose luftige Wort die jugendliche Kraft zu zügeln und in die rechten Bahnen zu lenken weiß. Die Aufgabe ist indessen nicht so schwer, wie sie in abstrakter Betrachtung erscheinen kann. Die sinnliche Abhängigkeit reißt doch nicht plötzlich ab, sie hört in der Tat nie ganz auf, sie lockert sich nur, indem schrittweis die Kraft des Selberwollens erstarkt. Und dann bildet sich, zugleich mit dem Bewußtsein der Selbständigkeit des eigenen Wollens, normalerweise das Verständnis für ein ebenso selbständiges Wollen des Andern; das Selberwollen erstarkt am Mitwollen des Andern und mit dem Andern, und so entsteht, während die erste Art der Gemeinschaft zurücktritt, aber keineswegs verschwindet, zugleich eine neue, freiere und weitere, aber desto gesetzmäßigere, gesetzbewußtere Gemeinschaft. Es ist jener natürliche Gemeingeist, wie ihn jede Schule oder Schulklasse, die in gutem Zuge ist, deutlich erkennen läßt.

Und damit ist dann auch der beste Grund gelegt für das Dritte: für eine solche Gemeinschaft der Willen, die auf reiner gegenseitiger Verständigung, also nicht auf Mitempfindung allein und dem Formalen des Mitwollens, sondern auf Mit-

vernunft, auf der gewinnenden Kraft der Ueberzeugung ruht. Das aber ist die eigentlich erziehende Kraft des selbstbewußten, sittlichen Wollens. Die Macht der Vernunft über den Willen erscheint nur dann, und ist in der Tat schwach, wenn sie losgerissen von den beiden ursprünglichen Triebkräften der Willenserziehung, Mitempfinden und Mitwollen, ins Spiel gesetzt werden sollte; findet sie dagegen durch diese den Boden schon bereitet, so kommt keine der andern Kräfte an nachhaltiger Wirkung ihr gleich. Diese Stufe muß erreicht werden, wenn die Wirkung der Erziehung nicht bloß für die Zeit ihrer eigenen Dauer, sondern fürs Leben vorhalten soll. Jene beiden ersten Stufen reichen allenfalls nur fürs Haus und die Schule aus. Und auch da wird die Kraft der Vernunft leicht unterschätzt; weil der erwachende Freiheitssinn des Heranwachsenden sich gerade gegen den aufdringlichen Einfluß des Erziehers leicht auch da sperrt, wo er vernünftigen Gründen Gehör geben sollte. Der gleichstehende und sich gleichstellende Kamerad, aber auch der Vater, der Lehrer, der es versteht, dem Heranreifenden ein solcher Kamerad zu werden, wird durch überlegene Vernunft leicht eine fast unbestrittene Herrschaft üben.

So gestaltet sich der formale Gang der Erziehung in der ganzen Uebersicht. Aber auch wiederum jeder Einzelakt des erzieherischen Zusammenwirkens läßt sich in dieselben drei Schritte zerlegen; wir nennen sie: Vortun, Mittun, Nachtun. Das Erste, was dem Erzieher obliegt, ist auch im einzelnen überall das Interesse-wecken, das zur Nachahmung reizende Beispiel oder Vorbild, das Zeigen und Vormachen. Es folgt das Wachen über das eigene Tun des Lernenden und unmittelbar eingreifende Nachhelfen; endlich das Nachprüfen und Nachtun des Zurückgebliebenen; ein neues Zeigen, aber unter veränderten Bedingungen, daher mit andrer Wirkung. Durch den eigenen Versuch, auch wenn er mißglückte, ist die Aufmerksamkeit ganz anders rege geworden, als zu Anfang, und die Kräfte vorbereiteter, nunmehr in der rechten Art einzugreifen. So stellen diese drei Stufen des Zusammentuns einen natürlichen Kreislauf dar, der sich auf immer höherer

Stufe wiederholt und so einen andauernden, streng gesetzmäßigen Fortschritt ermöglicht.

In denselben drei Stufen gliedert sich auch die Mittätigkeit des Lernenden. Sie beginnt mit dem noch fast passiven Merken auf das Vorgetane. Es ist allerdings nicht ein bloßes uninteressiertes Beobachten, sondern ein mehr und mehr interessiertes, endlich bis zum Willensentschluß sich interessierendes. Auf zweiter Stufe verknüpft sich mit dem Wagnis des Selbertuns vielleicht anfangs noch ein ängstliches Ausschauen nach Hülfe, dann, indem vom ersten kleinen Erfolg an der Mut wächst, wird die Hülfe und das Ausschauen nach ihr mehr und mehr verworfen, bis es schließlich Ueberwindung kostet, sie überhaupt anzunehmen. Umso mehr will auch das Dritte gelernt sein: daß man sich geduldig der Kritik unterzieht und zum Bessermachen des Verfehlten willig ist. Das Ziel ist, daß man selbst an der eigenen Leistung Kritik üben, sich selber unbefangen beurteilen und berichtigen lernt. Es sind die wesentlichen Momente der Lehrfähigkeit von Seiten des Erziehenden, der Gelehrigkeit von Seiten des Zöglings, zunächst sofern beides, das Lehren wie das Lernen, am Willen liegt. Durch sie werden die drei Grundfaktoren des Wollens: Trieb, Zielsetzung und praktische Selbsterkenntnis, im geregelten Fortgang der Erziehungsarbeit fortwährend in Uebung gesetzt und also entwickelt.

Es liegt aber nicht fern, diesen Stufengang, dessen innere Notwendigkeit man nicht leicht verkennen wird, auch zu den natürlichen Stufen des Erkenntniserwerbs in Beziehung zu setzen, da doch ein bis zur Wurzel zurückreichender Zusammenhang der gesetzmäßigen Bildung der Erkenntnis und des Willens sich schon im Eingang unsrer Untersuchung herausgestellt und seither auf Schritt und Tritt bestätigt hat. Es muß ja wohl diese Einheit von Erkenntnis- und Willensbildung sich, wie im ganzen Verlauf der Erziehung von den kindlichsten Anfängen bis zu der normalen Höhe, die sie im gereiften Menschen erreicht, so auch in allen Abstufungen dieses Erziehungsganges bis zu den einfachsten Gliedern bewähren.

Von dem Stufengang des Willens gilt, wenn unsere allgemeine Voraussetzung richtig ist, auf den der Erkenntnis ein zwingender Schluß. Der Erwerb der Erkenntnis ist genau so weit, als er Sache der Erziehung ist, auch Sache des Willens; der Geist bildet sich nur, indem der Wille sich bildet, so gut wie umgekehrt. Also muß auch dieselbe Stufenordnung hier wie dort gelten. Zwar unterliegt die theoretische Erkenntnis ihren eigenen Bildungsgesetzen, die kein Wille gemacht hat und kein Wille ändern kann. Also — wäre es freilich ein Wunder, wenn ihre Stufenordnung mit der des Willens auf nicht künstlich erzwungene Weise zusammenträfe, wären nicht Wille und Erkenntnis, theoretisches und praktisches Bewußtsein in der letzten Wurzel eins. So aber ist dies Zusammentreffen kein Wunder, sondern eben das, was man erwarten muß. Damit wird erst dem Wort vom „erziehenden Unterricht“ die reine Deutung und sichere Begründung zuteil, die es in der herrschenden Schule, bei sehr viel richtiger Ahnung, doch nicht gefunden hat.

Seit alter Zeit nun hat man den allgemeinen Gang der Erkenntnisbildung beschrieben durch Unterscheidung der drei Stufen: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft. Diese fanden wir schon anfangs (§§ 5—10, bes. S. 77 f.) den drei Stufen der Willensbildung: Trieb, Wille und praktische Vernunft, genau entsprechend. Aber auch in jeder Sonderrichtung des Erkennens findet sich derselbe Dreischritt der „Methode“ wieder, wo immer es gelingt, sie bis zu ihrem letzten Ausgangspunkt, dem Zentrum alles Bewußtseins, dem Grundgesetze der „synthetischen Einheit“ zurück zu verfolgen. Da ergiebt sich stets dies Dreifache: erst Gebundenheit an das Einzelne, das zum Ausgang der Entwicklung werden soll, dessen sich fest zu versichern also freilich das Erstnotwendige ist; sodann Erhebung über das Einzelne in gesetzmäßigem Fortgang durch die Reihe koordinierter Fälle; endlich Abschluß der Reihe in der Erfassung des „Prinzips“, das, als „höhere Einheit“, als wahrerer „Anfang“, die Vielzahl der Fälle nicht sowohl in sich befaßt als aus sich hervorgehen läßt.

So vollzieht sich alle Quantitätsauffassung in den auf

immer höherer Stufe sich wiederholenden drei Schritten: Einheit, Mehrheit, und Einheit der Mehrheit; so alle Qualitätsauffassung in den streng entsprechenden drei Schritten des qualitativ Einzelnen (des Etwas oder Identischen), der qualitativen Mehrheit (Andersheit, Verschiedenheit, der qualitativen Reihe), und der qualitativen Einheit des qualitativ Mehreren (Identität des Verschiedenen: der Gattung als der zu Grunde liegenden Einheit der Arten). Es ist eine so irrige wie verbreitete Meinung, daß dieser typische Dreischritt alles Denkverfahrens erst von Kant, sei es entdeckt oder — erfunden, und dann aus einer Art pythagoreischer Zahlenmystik durch alle Gebiete des Erkennens durchgeführt worden sei. Er lag vielmehr in den gemeinsten Sätzen der logischen Tradition längst greifbar vor, so in der wohl von keinem Logiker ernstlich angefochtenen Aristotelischen Grundregel der Definition (als Art, Unterschied koordinierter Arten, und Gattung); nicht minder im Stufengange der Induktion (vom Einzelfall durch die Reihe gleichartiger Fälle zum Allgemeinen). Wohl aber ist es Kant, welcher entdeckt (und nicht erfunden) hat, daß dieser Stufengang im „Radikalvermögen“ der Erkenntnis, im Grundgesetze der „synthetischen Einheit“, als „Einheit des Mannigfaltigen“, derart zwingend begründet ist, daß er auch in allen Sonderrichtungen der Erkenntnis wiederkehren muß. Aus Einsicht dieser sachlichen Notwendigkeit also, und nicht aus schlechtem Geschmack an den „spanischen Stiefeln“ der Logik, übertrug er denselben Stufengang auch auf die Kategorien der Relation und der Modalität, auf die „regulativen Prinzipien“ (s. o. S. 193f.) und so fort. Hat er dabei im einzelnen manches Mal fehlgegriffen, so wird die Notwendigkeit des Prinzips dadurch keineswegs berührt*).

Und so giebt es auch für die Didaktik keine andre als diese logische Grundlage für die allgemeine sowohl als spezielle Gliederung des Unterrichts. Sie liegt in versteckter Weise

*) Den Versuch einer reineren Durchführung findet man in: „Quantität und Qualität“ (Philos. Monatshefte, Bd. 27, 1891); ferner in „Nombre, temps et espace“ (Bibliothèque du Congrès international de philosophie T. I., Paris, A. Colin, 1900); Philos. Propäd. §§ 12. 13. 20. 21.

auch den „Formalstufen“ Herbarts und der Herbartianer zu Grunde; sie ist deutlicher erkennbar in den ähnlichen Versuchen von Pestalozzi, Diesterweg und manchen andern Pädagogen; ausdrücklich und in nahezu reiner Durchführung hat sich von Sallwürk bei der Aufstellung seiner „didaktischen Normalformen“ *) an diese logische Grundlage gehalten, psychologische Erwägungen bloß zur nachträglichen Bestätigung herbeigezogen. Indem er an dem logischen Aufbau der Wissenschaften sich orientiert und die beiden allgemein anerkannten Grundverfahren der Deduktion und Induktion genau in jenem Dreischritt zusammentreffend findet, muß er dazu gelangen, den Gang des Unterrichts nach diesem natürlichen Dreischritt des Denkens überhaupt zu gliedern. Und er bemerkt richtig, daß durch eine solche immer gleichartige Gliederung des Unterrichts der Schüler von selbst „an die naturgemäße Art, wie Erkenntnisse gebildet werden, gewöhnt“, und so seinem Geiste selbst eine bestimmte Form gegeben wird. Die Durchführung aber beweist, daß die so gewonnene „Normalform“ des Unterrichts zugleich elastisch genug ist, um sich aller Verschiedenheit der Gegenstände und selbst der berechtigten Individualität des Lehrers und des Schülers in freister Beweglichkeit anzuschmiegen. Von spanischen Stiefeln kann eben dann nicht die Rede sein, wenn der Gang des Unterrichts streng dem Naturgange des Denkens zugleich und des Willens entspricht. Sondern es muß wohl nach solcher Methode, wer ein rechter „Webermeister“ ist, es dahin bringen, daß in der „Gedankenfabrik“ seiner Schule

> ein Tritt tausend Fäden regt,
> die Schifflein herüber hinüber schießen,
> die Fäden ungesehen fließen,
> ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.

Das ist möglich, wenn die „Methode“ rein und ausschließlich auf das Gesetz gegründet wird, das alles Geistige

---

*) Die didaktischen Normalformen (Frankfurt a. M., Diesterweg, 1901; besprochen in den Rheinischen Blättern, Bd. LXXVI, S. 97—114, wo das im Text Gesagte weiter ausgeführt ist).

ohne Ausnahme, folglich auch alle Bildung des Geistes regiert; das die Schöpferkraft seiner Selbstentwicklung nach jeder Seite, im Größten wie im Kleinsten, einhellig und unwidersprechlich zum Ausdruck bringt. Das geringste Zurückbleiben hinter dieser hohen Forderung freilich muß die Methode in jene Dressur verwandeln, von der gesagt ist:

Das preisen die Schüler allerorten,
sind aber keine Weber geworden.

Im gegenwärtigen Zusammenhang aber ist für uns am wichtigsten der reine Einklang des Stufenganges der Willensbildung mit dem der Erkenntnisbildung, dessen genaue Durchführung übrigens der Didaktik als Aufgabe verbleibt. Daraus begreift sich umso klarer, wie in fortschreitender Vertiefung und Erweiterung der praktischen Aufgaben die Erhebung des Willens von der Heteronomie zur Autonomie sich vollzieht. Besonders im beurteilenden Rückblick auf das Getane weitet und klärt sich schrittweis die Absicht selbst; die Unzufriedenheit mit dem Geleisteten wird zum immer schärferen Sporn des Fortschreitens. Daraus allenfalls erklärt sich das oft übertriebene Gewicht, das man in der Willenserziehung aufs Bereuen gelegt hat. Der positive Sinn dieser Unzufriedenheit ist, daß man sich der Unendlichkeit der Aufgabe des Sittlichen bewußt wird. Dies Bewußtsein aber ist auch wieder erhebend: „Es wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken“; und es giebt kein höheres Menschenglück, als solches Wachstum zu spüren.

§ 24.

Autorität und ihre Hülfsmittel.

Der dargelegte formale Stufengang der Erziehung des Willens bietet die Grundlage der Verständigung über einige Begriffe, deren Behandlung man in einer irgend vollständigen Theorie der Willensbildung jedenfalls erwartet, da sie in der bisherigen Pädagogik des Willens eine fast unbestrittene Führerrolle gespielt haben: der Begriffe von Befehl und Gehorsam,

geübter und empfundener Autorität, als Helfern der Willenserziehung, und ihren Helfershelfern Lob und Tadel, Lohn und Strafe.

Oft genug hat man darin fast das Ganze der Willensbildung in formaler Hinsicht gesehen. Die Geschicklichkeit zu befehlen und Gehorsam zu finden, Autorität zu gewinnen und zu behaupten, Lob und Lohn, Rüge und Strafe wirksam auszuteilen, gilt als die eigentliche Haupttugend des Erziehers, und ein gefügiges Verhalten des Zöglings dagegen als seine Haupttugend, als sicherstes Kennzeichen des Wohlerzogenen. Und doch ist offenbar, daß das Leben des Erzogenen im Gehorchen, im bloßen Wollen dessen, was ein Andrer vorgewollt hat, nicht aufgehen kann, sondern vor allem die Fähigkeit erfordert, selbst zu wollen und recht zu wollen, ohne daß einer es vorgemacht hat. Vielleicht erklärt sich diese übertriebene Schätzung der Autorität aus der schon bemerkten Eigenheit der zweiten, für die Tätigkeit des Erziehers, besonders in der Schule, wichtigsten Erziehungsstufe: daß, nachdem das eigene Wollen einmal erwacht ist, zunächst naturgemäß der Trieb vorwaltet, sich vom Willen des Andern, zumeist von dem so anspruchsvollen Willen des bestellten Erziehers loszumachen, während doch dem eignen Wollen noch die Kraft fehlt, auf sichere Leitung verzichten zu können. Da sieht denn der Erzieher leicht nur das Eine: daß er die Zügel der Regierung fest in Händen halten muß, und erkennt darin seine nächste, wenn nicht seine einzige Aufgabe, was die Leitung des Willens betrifft.

Seine Aufgabe ist es ohne Zweifel. Der Wille des Zöglings muß geleitet werden, solange er nicht sich selber leiten kann. Es muß der Begriff einer Verpflichtung gewonnen werden, der man unterliegt auch ohne eignes Wollen und Verstehen. Aeußere Regelung ist unerläßlich notwendig in jedem menschlichen Zusammenwirken; und es ist notwendig, sich in den Zwang äußerer Ordnungen frühzeitig zu gewöhnen. Diese Eingewöhnung ist, wie wir durchweg anerkannt haben, sogar ein wesentlicher Faktor der Willenserziehung, und zwar der beherrschende auf einer bestimmten mittleren Stufe zwischen

sinnlicher Abhängigkeit und sittlicher Freiheit, reiner Heteronomie und reiner Autonomie.

Das dürfte das Zutreffendste sein, was zugunsten der Notwendigkeit äußerer Autorität, also auch wohl der äußeren Mittel, die man zu ihrer Aufrechthaltung ins Spiel setzt, gesagt werden kann: daß ein Bewußtsein der Verantwortlichkeit nicht nur gegen sich selbst, gegen das Gesetz in der eignen Brust, sondern auch nach außen, gegen den Andern, gegen das Gesetz der Gemeinschaft, in der man lebt, dadurch geweckt wird. Das ist in der Tat so wichtig, daß man — vorausgesetzt es sei durch die gedachten Mittel und n u r durch sie zu erreichen — selbst einigen Schaden in andrer Absicht dagegen in den Kauf nehmen müßte. Der Erzieher darf vom Zögling verlangen, daß er das und das tut, er ist es schuldig, nicht bloß sich selbst; es geht nicht ihn allein, sondern auch den Andern an, wenn er es unterläßt oder Gegenteiliges tut; es bleibt ihm dann etwas gutzumachen. Auch genügt dazu nicht irgend eine aus freiem Ermessen etwa übernommene Leistung, geschweige gute Worte und gute Miene zum bösen Spiel, wie das Kind so gern glaubt, sondern der, dem es verantwortlich ist, hat zu bestimmen, was zum Gutmachen hinreicht, er hat nach dem Grundsatz des Gleich um Gleich über den Schuldigen auch gegen seinen Willen zu verfügen. Das alles hat Sinn und Wert, und wenn es dem hartnäckig Widerstrebenden oder auch nur Schwerfälligen hin und wieder etwas derb zu Gemüte geführt werden muß, so ist das vielleicht zu bedauern, aber nicht zu ändern, und dient schließlich zu seinem eigenen Besten. Aus solchen Gründen ist die Strafjustiz in der häuslichen und Schulerziehung ebenso wie in der größeren Erziehung der bürgerlichen Gemeinschaft unentbehrlich und heilsam.

Aber zum wenigsten muß man sich klar machen, daß die r o h e n s i n n l i c h e n M i t t e l, die dem Erzieher so bequem sind, die beabsichtigte Wirkung f a s t s i c h e r v e r f e h l e n, und daß sie dabei das ganze Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling zu trüben und auf ein niederes Niveau herabzudrücken drohen. Alles kommt doch darauf an, daß der B e g r i f f gewonnen wird: ich habe eine Forderung an dich,

die irgendwie eingelöst werden muß. Wo das nicht erreicht wird, sind alle drastischen Mittel der Zucht vergeblich; gerade die drastischen Mittel aber verfehlen diese Wirkung am sichersten, weil sie allem Begriff gar zu fern stehen. Ihr Sinn wird nicht verstanden, die Strafe wird ganz anders genommen, als sie gemeint ist. Das Kind versteht am Ende nur: man ärgert sich gegenseitig, und der Stärkere behält die Oberhand. Das wird im Eifer, das Haus- oder Schulregiment aufrecht zu halten, leicht übersehen. Man nimmt den sichtlichen Erfolg der augenblicklichen Bändigung der Widerspenstigkeit für einen Sieg der Erziehung, zu dem so viel gehört und der sich so schwer beurteilt; während tatsächlich die Gemeinschaft zwischen Erzieher und Zögling einen Riß bekommt, dessen Fortbestand alle weitere Mühe der Erziehung vereiteln kann.

Der Hauptfehler liegt darin, daß man, zufrieden mit dem augenblicklichen Erfolg, den Widerstand des Zöglings zu brechen und sein äußeres Tun in die Richtung zu zwingen, die man für notwendig hält, das Wesentlichste von allem, wodurch allein auch das Tun dauernd gesichert wird, nämlich das eigene Wollen und Einsehen, nicht nur zu wecken versäumt, sondern durch sein blindes Dreinfahren geradezu verhindert. Verpflichtung besteht auch ohne Einsicht und Willen des Verpflichteten. Aber dennoch hat man, wo es sich um Erziehung handelt und nicht um bloße Regierung, die aufs Erziehen verzichten zu können meint, durchaus Unrecht nicht auf Einsicht und Willen, sondern lediglich auf Durchsetzung der Forderung hinzuwirken. Gerade der echte Sinn von Autorität und Gehorsam wird damit verkannt. Gehorsam ist allerdings notwendig, aber er ist auf keiner, auch nicht auf der untersten Stufe der Erziehung identisch mit Willenlosigkeit, mit Verzicht auf eignen Willen. Er bedeutet im Gegenteil den allgemeinen Willen, seinen Willen im besonderen dem des Führenden, weil Besserwissenden, unterzuordnen.

Das ist der allein achtbare Grund der Autorität: die Anerkennung, daß der Führer besser bekannt sein muß mit dem Weg, den man zu gehen hat. Dies Zutrauen ist vom

Geführten, solange er selbst des Weges unkundig ist, allerdings zu verlangen, anders könnte er auch nicht zu der Höhe geführt werden, von der er den Weg überschauen und so lernen kann, sich künftig selber zu führen. Wie aber ist diese Autorität zu gewinnen? Dadurch allein, daß der Geführte in der Führung selbst deren Richtigkeit verspürt, nämlich am Erfolg, am eigenen Fortschreiten sie unwidersprechlich erfährt. Ohne das ist keine Autorität rechtmäßig begründet oder zu erzwingen. Das aber gelingt nur im gemeinsamen, von Anfang an als gemeinsam bewußten Tun, wie es oben geschildert wurde. Durch abstrakte Lehre kann die Ueberzeugung, daß man Gehorsam schulde, nicht eingepflanzt werden, oder höchstens eine solche abstrakte Ueberzeugung, die neben dem Tun hergeht, eine Ueberzeugung *in thesi*, aber nicht *in praxi*.

Dasselbe gilt von den besonderen Mitteln der Autorität, Lob und Tadel, Lohn und Strafe. Die einzig klare Grundlage dafür ist das, sei es begleitende oder nachfolgende, Urteil: dies ist recht getan, das verkehrt. Aber schon dies Urteil, im Munde des Erziehers, ist ohne Wert und Wirkung, wenn es nicht eben das ausspricht, was der Zögling, erst einmal aufmerksam gemacht, sich selber sagen muß; wenn nicht das Urteil in seinem eigenen Gefühl so vorbereitet ist, daß eben bloß die Bestätigung des Führenden hinzuzukommen braucht, um es zur ganzen Festigkeit der Ueberzeugung in ihm zu bringen. Das ist zugleich der Weg, das Selbsturteil im Zögling so zu entwickeln, daß es endlich ganz an die Stelle des fremden Urteils treten kann. Die bloße autoritative Erklärung dagegen, der die eigene Einsicht des Zöglings gar nicht entgegenkommt, wirkt in erzieherischer Hinsicht nichts oder Verkehrtes. Vollends der ganze Gefühlsbeisatz, Scham und Stolz, Erhebung und Erniedrigung ist, wenn auch kaum ganz vermeidlich, doch wahrlich nicht zu suchen und gar durch künstliche Mittel zu verstärken; er stört weit mehr als er fördern kann. Man sollte dabei nie verweilen, sondern sogleich zum Berichtigen des Verfehlten, oder andernfalls zu neuen, größeren Aufgaben übergehen. Dann würde bald erreicht sein, daß Lob

und Erhebung genug das einfache Fortschreiten, Tadel und Erniedrigung die Notwendigkeit des Nocheinmalmachens ist. So wäre dem Ueber- und Untermut zugleich gewehrt; der Wille übernimmt das Steuer, und der Gefühlssturm hat zu schweigen. Jedes Lob also und jeder Tadel ist vom Uebel, ist ein ungerechtes Spiel mit der Seele des Kindes, dessen klares, von ihm selbst anerkanntes Ziel nicht das Bessermachen ist. Die S a c h e teilt Lob und Lohn, Tadel und Strafe aus mit einer unerbittlichen Gerechtigkeit, wie der gerechteste Erzieher es nicht vermag; er bescheide sich also, allein die Sache reden zu lassen.

Insbesondre ist jedes neben der Sache her gehende Belohnen und Strafen verfehlt. Die unerbittliche Klarstellung: das ist recht getan, das verkehrt, und die daraus folgende Pflicht, das Verfehlte zu bessern, im Rechten fortzuschreiten, muß an sich genügen. Entweder das Kind begreift das und hört nur ausgesprochen, was sein eignes Bewußtsein ihm bestätigt; dann bleibt für Lob und Lohn, Tadel und Strafe eigentlich nichts Ernsthaftes mehr zu erreichen übrig. Auch nicht, was man so gern vorwendet, das tiefere Haften im Gemüt. Das wird nur in künstlicher, äußerlicher, in der Tat sehr unsicherer Weise erreicht. Die Eindrücke augenblicklicher Gefühlsstürme haften weit weniger als man denkt; während die Erprobung der gewonnenen Erkenntnis im entschlossenen neuen Tun sie bald zu unverlierbarer Festigkeit erstarken läßt. Oder aber, der Sinn und Grund der Strafe oder Rüge wird nicht begriffen, ja vielleicht bäumt sich das Gefühl des Gestraften oder Getadelten mit mehr oder weniger Recht dawider auf; und das ist ja der Fall, wo man Rüge und Strafe ins Ungemessene zu steigern pflegt. Aber nur desto mehr verfehlt sie dann ihren Zweck. Man bricht vielleicht den Trotz, aber pflanzt keinen besseren Willen. Und wahrscheinlich bricht man auch den Trotz nicht, sondern erhöht ihn vielmehr und drängt nur seine offene augenblickliche Aeußerung zurück, u n t e r g r ä b t s e i n e E h r l i c h k e i t, was wahrlich nicht einen Sieg, sondern eine vielleicht nicht wieder zu verwindende Niederlage der Erziehung bedeutet;

denn nun findet die weitere Erziehung erst recht jeden Zugang zum Gemüt des Zöglings versperrt.

Ueber die besondere Frage der körperlichen Züchtigung habe ich mich anderwärts*) ausführlich geäußert; hier genüge es, die Leitsätze zu wiederholen. Die körperliche Züchtigung ist unter den gegebenen Verhältnissen, besonders in den Schulen, schwerlich ganz zu entbehren; auch wäre es zu viel gesagt, daß sie unter allen Umständen verwerflich sei. Aber sie hat an sich keinerlei erziehenden Wert; sie kann bestenfalls im gegebenen Augenblick der kürzeste und bequemste Weg sein, Ordnung und Frieden, die unerläßlichen Vorbedingungen jeder unterrichtlichen und erziehenden Tätigkeit, rasch und durchgreifend wiederherzustellen. Schon bei der geringsten Ueberschreitung der feinen Grenzen ihrer Zulässigkeit aber wirkt sie in erzieherischer Hinsicht überaus schädlich; daher sollte man stets dahin streben, sie ganz entbehren zu können.

Es ist hier gar nicht die Rede von den einfachen Mitteln eines gelinden, auf die Aufmerksamkeit geübten physischen Zwanges, welche das Gemüt des Zöglings kaum berühren und das herzliche Verhältnis zum Erzieher keinen Augenblick zu trüben brauchen. Das fällt überhaupt nicht unter den Begriff der Züchtigung. Ohne Einschränkung zu verwerfen ist dagegen die gewöhnlichste aller Wirkungen der körperlichen Züchtigung, die durch die einfache Furcht vor dem sinnlichen Schmerz. Das Kind soll den Schmerz nicht fürchten; ist es abgehärtet, so darf diese Wirkung gar nicht eintreten. Aber man erwartet, man verlangt sie von ihm: damit erzieht man es zur Feigheit.

Nachdem dies von der Theorie seit Jahrhunderten gepredigt worden ist, ziehen sich neuere Verteidiger der körperlichen Strafen meist dahin zurück, ausschließlich die feinere Wirkung durch das Ehrgefühl geltend zu machen. Aber, wo ein einigermaßen empfindliches Ehrgefühl überhaupt vorhanden ist, da giebt es andere Mittel darauf zu wirken, und ist diese

*) „Deutsche Schule“, I, S. 271, 344; wo auch allgemeinere, die Schulstrafen betreffende Fragen berührt werden.

Wirkung wahrscheinlich schon zu scharf; sie erniedrigt den Zögling vor sich selbst in einer Weise, die es ihm schwer macht, sich wieder zu erheben. Wo dagegen das Ehrgefühl nicht vorhanden oder nicht genügend empfindlich ist, da verfehlt die Strafe nicht bloß ihren Zweck, sondern sie trägt zur weiteren Abstumpfung des Gefühls bei. Man gewöhnt sich an die Beschämung, und es bleibt nur die jedenfalls schädliche Wirkung durch die Furcht. Beide Arten der Wirkung körperlicher Strafen haben das gemein, daß sie das herzliche Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling, wenn es je vorhanden war, empfindlich stören, vielleicht ganz zunichte machen. Einschüchterung durch Gewalttat und Beschämung sind einmal nicht die tauglichsten Mittel, das Herz eines Menschen zu gewinnen. Alle repressiven Mittel der Erziehung müßten doch vor allem dahin streben, die günstigsten Voraussetzungen für eine nachfolgende positive Einwirkung herzustellen; durch Einschüchterung aber und Beschämung zieht man dieser nachfolgenden positiven Wirkung gerade den Boden unter den Füßen weg. Man giebt damit das Kind aus der Hand, man weist es geradezu an, sich in sich zu verschließen, der Leitung des Erziehers vielleicht äußerlich bis zur Vermeidung groben Konflikts zu folgen, aber innerlich sich ihr desto mehr zu entziehen.

Es giebt, bei dieser wie jeder andern Art der Züchtigung, nur einen Weg, der die letztere, vielleicht ernsteste Gefahr sicher vermeidet: die Züchtigung muß als reiner Ausfluß der Liebe und des sittlichen Ernstes des Erziehers vom Zögling verstanden werden. Das ist an sich möglich; und wo es so ist, da mag im gegebenen Fall die körperliche Züchtigung immerhin gewagt werden. Aber man muß wissen, daß sie selbst dann noch ein gewagtes Mittel bleibt. Die Voraussetzung ihrer Zulässigkeit ist, daß durch das ganze bisherige Verhalten des Erziehers die Ueberzeugung von seiner Liebe und das Zutrauen zu seiner Führung im ganzen zu unerschütterlicher Festigkeit bereits gebracht ist. Das ist möglich und an sich zu fordern in der häuslichen Erziehung, aber es ist sehr schwer in der Schulerziehung, und allgemein gewiß nicht zu verlangen. „Wen Gott lieb hat, den züchtigt er", das hat man

unzählige Male angeführt zur Rechtfertigung der körperlichen Züchtigung. Aber man nehme das Wort nur ganz beim Wort; so sagt es, daß, wer sich nicht eine göttliche Reinheit der Liebe und des sittlichen Eifers zutraut, besser täte, auf dieses, unter jeder andern Voraussetzung bedenkliche Zuchtmittel ganz zu verzichten; wir sind eben keine Götter. Es giebt auch genug andre Mittel der Zucht; es ist nicht zuzugeben, daß in irgend einem denkbaren Fall die körperliche Strafe das einzige Mittel erzieherischer Einwirkung sei; daß es für irgendwelche Fälle dem Schullehrer wohl gar zur Pflicht gemacht werden dürfte, zu diesem letzten und gewagtesten Mittel zu greifen. Vielmehr wird man stets den als den besseren Pädagogen anerkennen, der die körperlichen Strafen ganz entbehren kann.

Und so ist allgemein der Beitrag, den die Strafjustiz zur Erziehung leistet, sehr mittelbar und im ganzen unsicher genug. Sie kann zwar, zumal in dem regelmäßigen Betrieb einer Schule und unter so manchen erschwerenden Umständen, deren die Organisation der Volksbildung bisher nicht Herr geworden ist, nicht völlig entbehrt werden. Aber wenigstens wäre zu wünschen, daß sie so wenig als möglich tatsächlich zur Anwendung käme. Das Strafgesetz sollte mehr nur theoretisch, als freilich notwendiger Begriff, dastehen, während man beiderseitig bemüht ist, seine faktische Anwendung so viel als nur möglich entbehrlich zu machen. Sie ist entbehrlich, wo von frühester Stufe an der Sinn der Gesetzlichkeit geweckt ist. Ein normales Kind ist dafür von früh auf empfänglich. Es fühlt die Ueberlegenheit und Notwendigkeit des Gesetzes, lange bevor es den Begriff davon hat; wie sollte es nicht auch den Begriff fassen, sobald es die Reife dazu hat?

§ 25.

Sittliche Lehre.

Das bisher Gesagte galt von der Uebung und Lehre gemeinsam, als Mitteln der Willenserziehung; mehr aber von der ersteren. Es soll denn jetzt noch das Eigentümliche der Lehre in formaler Hinsicht erwogen, und damit zugleich der

Uebergang zur materialen Betrachtung der Erziehungsarbeit gemacht werden. Das Materiale der Willensbildung findet seinen natürlichen Ausdruck im Inhalt der praktischen Lehre, obwohl es sich ebenso auf die Uebung bezieht. Denn in der Materie müssen beide sich decken.

Im Zusammentun, im Zeigen, Helfen und vornehmlich Berichtigen geht aus der Uebung die Lehre unmittelbar hervor. Sie ist daher anfangs nur die wörtliche Erklärung dessen, was vorgetan wird, um nachgetan zu werden. Nun aber ist es der Lehre eigen, sich aus dieser unmittelbaren Verbindung mit dem Tun in dem Maße zu lösen, als die Ziele des Tuns weiter und weiter hinausrücken und so eine komplexere Erwägung der Zusammenhänge von Mitteln und Zwecken notwendig wird, während gleichzeitig die unmittelbare Uebung den Grad von Festigkeit erreicht haben muß, daß sie für sich selbst der wörtlichen Lehre kaum mehr bedarf. Eben damit kann nun die Gefahr entstehen, daß die Lehre sich von der Uebung überhaupt loslöst. Sie scheint leicht in dieser Loslösung sich als Theorie erst zu vollenden. Aber desto unwirksamer wird sie für die Praxis. Vor dieser Gefahr ist nachdrücklich zu warnen.

Soll die Lehre im rechten Sinne praktisch sein, d. i. von der Uebung ausgehen und zu ihr zurückkehren, so muß sie der logischen Form nach Induktion sein. Nun genügt als Grundlage einer zulänglichen Induktion freilich nicht die eigene Uebung und unmittelbare Erfahrung des Zöglings; sie ist vielmehr, nach Herbarts richtiger Vorschrift und der guten Praxis aller Zeiten, zu erweitern durch Unterricht. Aber um so wichtiger ist es, daß im Unterricht selbst die Anknüpfung an die eigene Erfahrung und schließlich an die Uebung nicht verloren geht; daß auch das Fernste, das die Lehre bloß mitteilend in den Gesichtskreis des Lernenden rückt, mit dem Nahen in kontinuierliche Verbindung tritt. So greift hier der Unterricht, auch nach der Intellektseite, in die Willenserziehung tief ein; insoweit bleibt Herbart im Recht; aber doch eigentlich nicht nach dieser Seite geht er uns hier an. Sondern darauf kommt vielmehr alles an, daß die Lehre praktisch

werden, daß sie den Willen bewegen muß. Und dazu genügt nicht, wie Herbart zu glauben scheint, eine bloße, tunlichst systematische, nach Einheit und Ganzheit strebende „Darstellung“ der vielgestaltigen Materie, auf die dann die Abstraktionsarbeit sich stützen kann. Aus solcher Darstellung und der dadurch bewirkten „Bildung des Gedankenkreises“ folgt eine Wirkung auf den Willen ohne weiteres noch nicht. Sondern diese Wirkung ist ganz und gar dadurch bedingt, daß, was der Zögling aus eigner Erfahrung und Uebung kennt, in die Mitte tritt, alles Andre aber sich damit in stetigem lückenlosem Fortschritt verbindet, und so zum Bewußtsein kommt als etwas, das künftig einmal auch in Uebung kommen wird, wenigstens kommen könnte.

Das hat, klarer als alle, Pestalozzi begriffen, und er ist davon ganz durchdrungen. Ihm danken wir denn auch belehrende Muster einer dieser Forderung genügenden Darstellung. Denn genau die eben beschriebene Aufgabe ist es, die er als „Menschenmaler“ *) in „Lienhard und Gertrud“ sich gestellt und, vorzüglich im ersten Teil, überaus glücklich gelöst hat. Er schreibt mit vollem Bewußtsein für einen ganz bestimmten Lebenskreis, für scharf begrenzte, gegebene Bedingungen. In dieser Begrenzung allerdings strebt er nach einer in gewissem Maße erschöpfenden Lösung seiner Aufgabe, die freilich nicht durchweg erreicht ist, und ihn aus dem anfangs so glücklich innegehaltenen Ton der reinen Erzählung mehr und mehr in den der abstrakten Lehre fallen läßt. Im Schlußwort **) seiner „Fabeln“, die in andrer Richtung ein nicht minder merkwürdiges Muster bieten, hat Pestalozzi das schlichte Geheimnis seiner Darstellungsart klar ausgesprochen. Er sei nichts weniger als ein unbedingter Feind und Verächter einseitiger Ansichten, er glaube im Gegenteil, Glück und Segen von Millionen Menschen hänge wesentlich von der stillen Reifung und inneren Vollendung einseitiger Ansichten ab. Einseitige, aber von vieler Anschauungs-

*) S. die erste seiner „Fabeln“. Werke, Bd. VI S. 227.

**) Ebenda S. 405.

wahrheit unterstützte und belebte Darstellung sei nämlich gerade geeignet ein tiefgreifendes Fundament einer richtigen und soliden Ansicht des menschlichen Lebens zu gewähren. So schimmere aus der einseitigen Hervorkehrung des Schlechten, Tierischen im Menschen (in seinen Tierfabeln) das Edle und Erhabene der Menschennatur mit desto lebendigerer Kraft hervor. — Also die Einseitigkeit bezieht sich nur auf den Ausgangspunkt; die rechte Durchdringung einer Einzelansicht führt aber gerade auf das „Fundament" in einer vertieften Anschauung der „Menschennatur", die die Einseitigkeit überwindet.

Im Grunde ist es das Geheimnis aller Darstellung, die je in der Erziehung eine tiefe und allgemeine Wirkung getan hat. Es finden sich darüber beachtenswerte Ausführungen bei Felix Adler*), der in freiem Anschluß an Herbart und dessen Schule die sittliche Unterweisung ganz auf drei klassische Darstellungen gründet: Märchen und Fabeln auf kindlichster Stufe, dann eine kleine Zahl biblischer Historien, endlich Homer. Die Auswahl im einzelnen und die Anordnung im ganzen ist anfechtbar, aber hingewiesen ist damit allerdings auf höchst bedeutende, vielleicht die bedeutendsten Typen einer solchen Darstellung, wie wir sie fordern. Nur sind wir der Meinung, daß jedes neue Menschenalter die Aufgabe wie von vorn an zu lösen hat. Es kann das Ueberkommene mitverwerten, aber darf nie glauben damit auszureichen. Gewiß bleibt jenen klassischen Mustern, gerade in ihrer Abweichung von der nächsten Erfahrung, ein vorzüglicher idealisierender Wert; und sie tragen das Ihre dazu bei, die Anschauung zu erweitern und damit die Induktion auf eine breitere Grundlage zu stellen. Aber ohne geeignete Vermittlung können sie für unser Leben nicht volle Realität gewinnen, und diese Anknüpfung an das Leben selbst ist nicht nur auch eine Aufgabe, sondern die erste von allen, wie Pestalozzi erkannt hat; es fehlt sonst die in Pestalozzis Sinn „elementare" Grundlage, auf der erst jenes Andre alles sich aufbauen kann. Das Ziel

*) F. Adler, The Moral Instruction of Children. New York, 1895.

allerdings ist ein noch größeres: Geschichte. Geschichten aber müssen den Anfang machen, und zwar die kindlichsten.

Was ist denn „eine Geschichte", und was „Geschichte"? „Eine Geschichte" nennen wir die Wiedergabe, nicht irgend einer beliebigen menschlichen Erfahrung, sondern einer solchen, die etwas Typisches hat, die ein charakteristisches Erlebnis darstellt, und durch Konflikt und Lösung sich zum geschlossenen Ganzen abrundet; eine Handlung, der Form nach von übersehbarem Umfang — übersehbar je für den bisher erreichten Standpunkt des Lernenden — und von strenger teleologischer Einheit, die in ihrem Inhalt irgend ein wesentliches Stück praktischer Lehre zur Anschauung bringt. Das Moment des Konflikts hat dabei nicht bloß die Bedeutung, die Aufmerksamkeit mehr zu fesseln, sondern auch, die begriffliche Lehre vorzubereiten. Die nie bestrittene Wahrheit kommt weniger zum Bewußtsein. Wie ein Leben ohne Kampf keiner Lehre bedürfte, so würde es auch keine erteilen; der Streit ist, wie der Vater der Dinge, so der Lehrmeister ihrer Erkenntnis. Es ist somit eine nicht bloß ästhetische, sondern allgemein erzieherische Notwendigkeit, die ihm in der belehrenden Erzählung seinen Platz anweist. „Geschichte" aber ist dasselbe im großen, was Geschichten im kleinen. Zu der großen „Fundament"-Ansicht, daß man kein Einzelner ist, sondern der Gemeinschaft, zuletzt keiner kleineren als der der Menschheit angehört, soll der Heranwachsende geführt werden. Von allem, was hierüber an anderer Stelle*) gesagt ist, finde ich nichts zurückzunehmen; auch der Verfolg gegenwärtiger Betrachtung wird darauf wiederum führen.

Die „Lehre" selbst aber aus der Geschichte und den Geschichten herauszuholen, ist Abstraktionsarbeit wie jede andre, und so sei darüber nur bemerkt, daß man die Geschäfte teilen und nicht die Lehre sich in die Geschichtserzählung selbst voreilig eindrängen oder als langweiliges Nachwort dazu sie um ihre unmittelbare Wirkung bringen lassen soll; sondern die Aufgabe dieser Abstraktion ist von der Erzählung ganz abzutrennen. Und zwar lasse man den Lernenden selbst sie vollführen.

*) Religion innerhalb der Grenzen der Humanität; bes. S. 11 ff. 93 f.

Die Grundrichtungen der Abstraktion aber müssen voraus gegeben sein; man muß sich auf ein schon bekanntes Grundgerüst sittlicher Lehre beziehen können. Ein solches kann auch, nachdem einige gut ausgewählte praktische Grundwahrheiten gewonnen und die notwendigsten Vorbegriffe an diesen klar gemacht sind, mit Leichtigkeit aus solchen entwickelt werden.

Damit treten wir der materialen Betrachtung der praktischen Lehre schon einen Schritt näher. Wir unterscheiden Gestaltung des Werks und Gestaltung der Persönlichkeit. Das Erstere entspricht am nächsten dem, was man sonst Güterlehre genannt hat, wobei man nur unter Gütern nicht Genußobjekte, sondern Hervorzubringendes verstehen muß. Im höheren Sinne ist es die ideelle Gestaltung einer Willenswelt (Welt der Zwecke), und zwar in der Gemeinschaft, also identisch mit dem Inbegriff der sittlichen Aufgaben. Dann ist aber das Andre, der Aufbau der sittlichen Persönlichkeit, eigentlich nur ein Teil davon; jedoch der Teil, der den Einzelnen zu allernächst angeht und in seiner sittlichen Arbeit naturgemäß obenan steht. Denn erst muß man ein ordentlicher Mensch sein, ehe man es wagen darf, sich, als wäre man mit sich schon im Reinen, um allerlei Fernerliegendes zu kümmern. Die erziehende Uebung vor allem hat jedenfalls dies nächste Ziel, die Persönlichkeit zu entfalten und ihr Gestalt zu geben.

Deswegen ist für die sittliche Unterweisung der Gesichtspunkt der Tugendlehre allerdings der erste. Dann aber muß doch die Frage nach der Sache, die der sich ihr widmenden Person erst Wert giebt, an Gewicht und Bedeutung mehr und mehr vorantreten. Es ist nicht gut, wenn das zurückgeschoben und die sittliche Lehre ausschließlich auf ein System von Tugenden gegründet wird (wie z. B. bei Adler). Soll z. B. das Kind zu der Erkenntnis geführt werden, daß es seine Eltern ehren, seinen Geschwistern sich liebreich erweisen soll, so bedarf es dazu freilich vorerst keiner weither geholten Begründung, denn der Grund dazu ist normalerweise im Kinde schon gelegt, und es ist nur nötig, was ihm in

eigener Seele lebendig ist, durch ausdrückliche Lehre auch zu hellem Bewußtsein zu bringen. Aber weiterhin wird wenigstens der Heranwachsende doch wohl auch nach der Begründung fragen. Dann zeige man den Aufbau des sittlichen Vereins der Familie und dessen Notwendigkeit im Zusammenhang der Organisationen menschlicher Gemeinschaft überhaupt; und so durchweg. Man sollte daher auch die zu Grunde gelegten Stoffe, seien es biblische Geschichten oder Gesänge des Homer oder was sonst, für die sittliche Lehre nicht allein unter dem Gesichtspunkt der Tugendlehre fruchtbar machen, da es so nahe liegt, auch die Lebenskreise, die Gemeinschaftsformen, und die daraus erwachsenden sachlichen Pflichten daran aufzuzeigen. Ist aber diese Betrachtung einmal eingeführt, so ordnet sich die bloß individuelle Ansicht des Sittlichen ihr notwendig unter. Die Sache tritt beherrschend voran, und die Aufgabe der reifenden Persönlichkeit wird es, sich zur Höhe der Sache zu erheben.

Aus ähnlichen Erwägungen können wir auch von der bequemen Einteilung der Pflichten in solche gegen sich selbst und gegen Andre keinen Gebrauch machen. Pflicht gegen Gott, das wäre noch das Zulässigste; es erhebt wenigstens über das Ich und Du, und zwar ohne die Persönlichkeit überhaupt aufzuheben. An sich aber besteht sittliche Verpflichtung einzig gegen das sittliche Gesetz oder, will man einen mehr konkreten Ausdruck dafür, gegen die „Menschheit in der eigenen Person und in der Person jedes Andern". Damit ist aber schon auf das sachliche Fundament, auf die ewige Aufgabe, „Menschheit" an seinem Teile auferbauen zu helfen, hingewiesen und über die bloße Personalbeziehung, die allenfalls nur eine rechtliche, keine sittliche Verpflichtung begründen würde, hinweggeschritten.

Aber man soll doch Individuen, individuelle Charaktere, nicht allgemeine „Menschen" bilden? Es sind doch werdende Individuen, die der Erzieher vor sich hat, mit bestimmten, individuellen Anlagen, begrenzten Entwicklungsmöglichkeiten, oft überaus früh ausgeprägter Eigenart?

Ohne Zweifel ist selbst der Säugling schon eine kleine,

oft sehr geschlossene Individualität, und das Kind in dem Alter, wo ein eigentlicher geistiger Verkehr erst anhebt, in vieler Beziehung ein schon ganz fertiger, kaum mehr zu wandelnder Charakter. Allein das bestätigt nur, daß Individualität durchaus auf eigenem Boden erwächst, also nicht Erziehungszweck sein kann. Was an ihr Gutes ist, bedarf gerade umso weniger der besonderen Pflege, je mehr es individuell ist. Uebrigens ist auch ihr Bestes nur einseitig gut, sonst wäre es schon nicht mehr individuell. Nun ist diese Einseitigkeit allerdings zulässig, denn es ist dem Menschen einmal nicht gegeben, alles gleich gut zu vermögen, und es ist besser, daß das, wozu einer vorzugsweise taugt, auch vorzugsweise in ihm zur Entwicklung kommt, als daß er sich fruchtlos müht an Aufgaben, die im Bereiche seiner Natur nun einmal nicht liegen. Aber selbst die berechtigte Eigenart wird fast mehr dadurch entwickelt, daß sie bestritten wird, als daß man ihr allzu sehr entgegenkommt; gerade gegen Widerspruch wird sie sich desto energischer in sich zu befestigen streben. Schließlich ist doch Individualität immer auch Schranke, und es ist sittlich notwendig, daß sie als Schranke zum Bewußtsein kommt; dadurch wird nicht die Eigenart selbst zerstört, sondern nur dem Dünkel der Eigenart gesteuert. Das kann aber nicht wirksamer geschehen als durch unbedingte Voranstellung der Sache, d. i. der Gemeinschaft, die jede gute Eigenart gelten läßt und in ihren Dienst nimmt, jeder unrechten Prätention der Individualität dagegen mit unwidersprechlich höherem Ansehen gegenübertritt, ihr zu Diensten zu sein sich unbedingt weigert.

Zur Zielbestimmung der pädagogischen Tätigkeit also taugt die Individualität nicht; sie ist für sie durchaus nur verfügbares Material. Allerdings muß der Erzieher sie kennen und seine Einwirkung danach einrichten. Bildet diese sich, so wie wir angenommen haben, in ständiger sich gegenseitig verstehender Gemeinschaft des Erziehers und Zöglings, so ist keine Gefahr, daß es daran mangle, sondern es bedarf weit mehr der Warnung, der Individualität nicht zu viel nachzugeben und nie die Sache dagegen zurückstehen zu lassen.

§ 26.

Materie der praktischen Uebung und Lehre.

Erste Stufe: Hauserziehung.

Auf Grund alles Vorausgeschickten versuchen wir nun auch in materialer Hinsicht zu zeigen, wie in konkreter Gemeinschaft von Stufe zu Stufe der Mensch sich bildet zur Gemeinschaft, zur Teilnahme an dem unendlichen Prozeß, in dem die Gemeinschaft der Menschen und mit ihr ein menschliches Leben sich gestaltet.

Der untersten Stufe, der der Hauserziehung, gehört vorzugsweise das Gebiet der dritten der individuellen Tugenden und die dieser entsprechende Seite der Tugend der Gemeinschaft zu. Es ist das Gebiet der „Reinheit“, oder der sittlichen Regelung des Trieblebens in Arbeit und Genuß, damit aber der ökonomischen Tätigkeit im früher bestimmten, umfassenden Sinn. Die natürliche Stätte der Erziehung nach dieser Richtung ist das Haus, in dem allein auch die entsprechende Art der willenbildenden Tätigkeit sich rein nach ihrer Eigenheit entfalten kann.

Es ist zwar eigentlich noch nicht Wille, was auf dieser Stufe entwickelt wird, sondern erst die rechte Disposition zur Willensbildung, die dafür geeignete Triebrichtung. Aber gerade daß hier der rechte Grund gelegt wird, ist von der größten Wichtigkeit. Die seelische Entwicklung steht hier noch im unmittelbarsten Zusammenhang mit der physischen. Die leibliche Fürsorge für das Kind und das so früh sich entwickelnde Verständnis dieser Fürsorge in ihm selbst, in der wortlosen Zwiesprache zwischen Mutter und Säugling, das ist, wie Pestalozzi gesehen, das erste, grundlegende Bildungselement des Willens, wenn auch grundlegend nur im Sinne der günstigen Bereitung des Bodens. Indem das zarte, so ganz physische und doch so ganz seelische junge Menschlein dies mit oft schon sehr bestimmtem und starkem Gefühl ergreift und sich fest der mütterlichen, bald auch der väterlichen und geschwisterlichen Sorge und Zärtlichkeit anschmiegt, tritt es in

jene sinnliche Führung ein, die wir als erste Stufe erziehender Gemeinschaft erkannten. Ausschließlich hierauf beruht die erste Gestaltung der Liebesbeziehungen zur Umgebung, welche die wesentlichste Vorbedingung für die ganze psychische Weiterentwicklung besonders in ethischer Richtung, d. h. eben in der Richtung der Gemeinschaft ist. Auch die Ordnung des Affektlebens liegt für diese Stufe fast allein hierin. Wo es an Verständnis und liebender Fürsorge nicht fehlt, wird selbst ein schwierig angelegtes Kind sich von Hülfe gegen die hier drohenden ernsten Gefahren nie verlassen finden. Das gilt freilich nicht bloß vom zarten Alter, es gilt, nur nicht mehr als Einziges, sondern neben den neu hinzutretenden Faktoren, durch die ganze Kindheit hindurch. Ja noch Jungfrau und Jüngling wahrt sich wohl in keuscher Heimlichkeit einen Rest davon, den kaum die Mutter wissen oder ahnen darf, noch weniger der Vater, am wenigsten die Geschwister, denn freilich würde es als fehlerhafte Weichheit empfunden, sobald es sich vordrängen und irgend ein Recht für sich in Anspruch nehmen wollte.

Dem mehr passiven Verhalten in allen genannten Beziehungen tritt dann bald ein entschieden selbsttätiges Moment zur Seite in der nach dem ersten schweren Anfang rasch fortschreitenden Uebung der Sinnes- und Muskeltätigkeit, an deren Ausbildung der werdende Wille aufs stärkste beteiligt ist und also seine Kräfte daran stählt und vielseitiger entfaltet. Der große Fortschritt liegt hier in der bestimmten, mehr und mehr bewußten Richtung der sinnlichen wie motorischen Betätigung aufs Objekt, während in den zuvor erwogenen Beziehungen alles in der Subjektivität des Fühlens beschlossen bleibt, allenfalls, als Mitfühlen, sich auf die fremde Subjektivität zugleich erstreckt. Mit jener Objektbeziehung ist aber schon der entscheidende erste Schritt vom Trieb zum Willen getan, dessen Eigentümlichkeit ganz in der bewußten Objektivierung liegt. Dem Umfang nach ist es ein sehr mächtiger Teil der kindlichen Entwicklung, der hierher gehört. Die ganze, so viel umfassende Uebung des Blicks, des Gehörs, des Getasts, der Körperbewegungen im Greifen und Gehen, die Kombination

der Sinnes- und Muskelübung in dem allen und besonders im Sprechenlernen liegt auf diesem Gebiet. Ueberall geht hier mit der Bildung des Verständnisses die des Willens Hand in Hand.

Das alles ist nun zunächst freies Spiel der zur Betätigung drängenden Kräfte, ohne (wenigstens bewußte) Zweckbestimmung. Ja hier wurzelt überhaupt der Begriff des Spiels und seine Bedeutung für die kindliche Entwicklung, die man namentlich seit Fröbel ernstlicher, wenn auch immer noch nicht ernst genug würdigt. Hier entfalten sich die unschätzbaren erziehenden Kräfte des Bilderbuchs, der Puppe, des Baukastens, der mannigfachen Bewegungsspiele, wobei, wie gleichzeitig in der Märchenerzählung*) und in den ersten Ahnungen des Religiösen, bald eine überaus rege Tätigkeit der Phantasie sich entwickelt, aber doch alles in der naiven Unbefangenheit sinnlichster Beziehung zu den Dingen und namentlich zu den Mitlebenden beschlossen bleibt, in dieser durchgehenden Eigentümlichkeit aber sich zu einer eigenen kindlichen Welt abrundet, die schon ein gutes Teil Idealisierung einschließt.

Gegen alle Gefahr eines einseitigen Ueberwucherns der Phantasie bietet dann das heilsame Gegengewicht die allmähliche Ueberführung des Spiels in zweckmäßige, mehr und mehr auch zweckbewußte Arbeit. Für das Kind selbst ist der Uebergang ganz unmerklich. Nur deswegen kann das Spielen des Kindes an erziehender Wirkung selbst der eigentlichen Arbeit den Rang streitig machen, weil es ihm durchaus etwas wie Arbeit ist. Es ist mit seiner ganzen Seele dabei, wie nur der treuste Arbeiter bei seinem Werk, es ist ihm eine ernsthafte Aufgabe, es sind Wirklichkeiten, womit es zu tun hat. Seine spielende Tätigkeit nimmt daher auch, wenn sie nur einigermaßen dahin geleitet wird, wie von selbst den geregelten Gang an, der der eigentlichen Arbeit vorzugsweise zukommt und notwendig ist. Es fehlt nur das wirklich Zweckvolle des Tuns; aber dieser Mangel kommt für das kindliche Bewußtsein kaum in Betracht, da ihm eben der Begriff dieses Unterschieds abgeht; das Nächste, Unmittelbare ist ihm Zweck genug und

*) Gute Bemerkungen darüber (obschon nicht ohne Einseitigkeit) bei F. Adler, in der oben (S. 269) genannten Schrift, p. 66.



darf es noch sein. Indem aber dann seine Tätigkeit, ohne daß sie übrigens ihren Charakter ändert, mehr und mehr auf wirklich zweckvolle Aufgaben gelenkt wird, und zwar auf solche, deren Zweck ihm nahe genug liegt, wird das Kind unvermerkt vom Spiel zur eigentlichen Arbeit hinübergelenkt. Es begreift bald, daß ein geordnetes Leben Arbeit nach dem einfachen Grundtypus der Wirtschaft verlangt: daß jeder Verbrauch von Material und Kräften Ersatz fordert, geregelter Verbrauch entsprechend geregelten Ersatz. Es faßt sehr rasch den Sinn der Raumordnung, der Zeiteinteilung, der Erhaltung seiner eigenen Spielsachen oder Gebrauchsgegenstände wie aller zum Haushalt gehörigen, der Sparsamkeit im Kräfte- und Materialverbrauch jeder Art. Es fühlt zugleich, wenn auch ohne Begriff, daß in der Regelung seines Tuns, seines Sachgebrauchs, der Mensch selbst, sein ganzes Leben und Sichfühlen, sich in Regel und Einklang fügt und so seine gesunde Befriedigung und sicher fortschreitende leibliche und geistige Entwicklung findet; daß in gemeinschaftlich, in gegenseitiger Rücksichtnahme geregelter Arbeit zugleich die seelische Gemeinschaft der zusammen Arbeitenden sich in das gleiche, heilsame Element der Ordnung und Harmonie eingewöhnt, und indem eben damit wiederum die Arbeit und Arbeitsordnung desto harmonischer wird, ein glücklicher Kreislauf einer in gesunder Bahn sich selbst erhaltenden Tätigkeit entsteht.

Auf den mächtigen, ja beherrschenden Einfluß der Gemeinschaft in diesem ganzen Bildungsgang noch besonders hinzuweisen, erscheint fast unnötig. Es ist ja unvermeidlich, daß die Umgebung des Kindes an der Gestaltung seines Gemüts auch ungewollt und unbewußt mitarbeitet. Selbst Wahrnehmung und Willkürbewegung ist anfangs weit überwiegend auf die Mitlebenden gerichtet: das Auge des Kindes sucht zuerst das Auge der Mutter, der Geschwister; es überträgt einen Teil des Glücksgefühls, das ihm aus jenem einzigen Quell (so muß es wohl glauben) zufließt, in seinem Ausdruck auf jedes menschliche Antlitz, das ihm nur irgend freundlich begegnet. Und Mund und Hand lernt zuerst fassen und halten — an der Mutterbrust. Aber auch wenn sich diese erste, engste Ab-

hängigkeit löst, ist doch im nächsten Wechselverkehr mit den alltäglichen lieben Gefährten vorerst seine Welt beschlossen, und muß alles, was sonst noch in sein Bewußtsein tritt, sich erst gleichsam Heimatsrechte in dieser noch so engen und doch so vielbedeutenden Welt erwerben. In dieser Welt aber ist das Kind fortwährend der unbewußte Schüler und Zögling seiner kaum mehr ihrer Rolle bewußten Lehrer und Erzieher; worauf es in diesem Kreise, oft ganz ohne Willen und Wissen, aufmerksam gemacht wird, das vornehmlich nimmt es wahr; wohin es durch seine Umgebung gelenkt wird, dahin richtet es sein Tun und Bewegen. Vorzüglich stark und beherrschend aber ist der Einfluß der schon bewußteren Gemeinschaft im Sprechenlernen. Ist doch die Sprache der unmittelbare Ausdruck jeder geistigen Gemeinschaft; erschließt sich doch darin dem Kinde der Schatz von Erkenntnissen, den die Gemeinschaft für jedes geringste ihrer Glieder gleichsam in Verwahrung hält, und den sie in einem natürlichen Kommunismus allen zu gleichen Rechten, kostenlos wie Luft und Licht, austeilt.

Gemeinschaft ist nicht minder das Element alles Spiels; auch im Alleinsein erdichtet sich das Kind seine Genossen. Sie mögen etwa, als Puppen, lebende Wesen vortäuschen; aber schließlich genügt jeder Klotz, jedes Glasperlchen zum gut kameradschaftlichen Verkehr. So lernt es Menschlichkeit gleichsam am Phantom; wieviel mehr im wirklichen Verkehr menschlicher Gefährten. Das Zartgefühl für Leben, auch im Tier, ist daher im einigermaßen normal aufwachsenden Kinde mit Sicherheit anzutreffen; was man auch von seiner natürlichen Grausamkeit oft gefabelt hat. Richtig ist daran höchstens, daß das Kind vom Tode keinen Begriff hat, oder vielmehr nur den natürlichen: daß Sterben nicht lange, Totsein gar nicht weh tut. Deshalb und überhaupt in der Unbefangenheit, mit der es sich dem Spiel seiner Phantasie überläßt und am Phantasieren selbst seine Lust hat, hört es so manchen Sterbefall im Märchen oder Struwelpeter in vollkommener Gelassenheit an, während es doch den tatsächlichen, sich unmittelbar äußernden Schmerz nicht bloß des Angehörigen sondern jedes Lebendigen (ja nur lebendig Geglaubten) gar sehr mitempfindet, so herzlich wie

das physische Wohlsein des kleinen Geschwisters oder des geliebten Haustiers. Ueberhaupt ist Rücksichtnahme und Zartsinn jedem Kinde natürlich, das sie selbst in der rechten Weise d. h. ohne die verderbliche Schwäche gegen seine Fehler, an sich und in seiner ganzen Umgebung erfährt.

Besondere Aufmerksamkeit erfordert das Affektleben des Kindes. Seine Reizbarkeit, die gerade in den ersten Lebensjahren am stärksten ist, hat fast ganz nur physische Gründe; das schließt aber eine moralische Behandlung keineswegs aus. Sie führt die meisten jener kleinen und großen Konflikte herbei, die auch unter den günstigsten Bedingungen nicht ausbleiben. Aber gerade diese können zur sittlichen Entwicklung des Kindes von einer weisen Erziehung aufs heilsamste benutzt werden, während die unweise gerade da am augenfälligsten scheitert und sehr leicht schon im frühesten Stadium kaum wieder gut zu machenden Schaden anrichtet. Richtig behandelt, verhelfen gerade diese Konflikte dem Kinde zu der sicheren, unmittelbaren Empfindung, und bald auch zu dem bestimmten Begriff, daß jede Disharmonie der Gemeinschaft auch die Harmonie seines eigenen Gemütes trüben muß, und zwar um so empfindlicher, je tiefer die Gemeinschaft schon gegründet ist. Darum ist es so sehr zu beklagen, wenn in solchem Fall die Eltern oder Erzieher blind dreinfahren, selbst in Hitze geraten, und so die gestörte Harmonie recht disharmonisch wiederherzustellen bestrebt sind. Aber das ist leider allzu menschlich und in der Not des Augenblicks verzeihlich. Möchte nur nachher die Stunde der stillen Besinnung nicht ausbleiben, wo man sich, wenn auch nicht in Worten sagt, doch mit allem Liebeserweis wechselseitig zu verstehen giebt: es hätte nicht sein sollen, es war nicht unser Wille; möchten wir stark genug sein, es künftig zu meiden. Die sicherste und reinste Hülfe und Versöhnung aber liegt gerade dann im gemeinsamen förderlichen Tun, das die scheinbar zerrissene Gemeinschaft am schnellsten wiederaufbaut oder vielmehr zum Bewußtsein bringt, daß sie trotz allem besteht und bestehen wird.

So mag eine rechte sittliche Hauserziehung sich gestalten. Die gleichen Kräfte wirken aber weit über die früheste Kind-

heit, ja über die Familie im engsten Sinn hinaus; sie bleiben grundlegend für die ganze Erziehung des Willens, deren sonstige Faktoren ohne diesen ersten niemals ihre volle Wirksamkeit entfalten könnten. In keinem menschlichen Verhältnis darf dies Element ganz fehlen, und in seiner Kräftigung liegt, wie wir mit Pestalozzi überzeugt sind, zuletzt alle Hoffnung einer Versittlichung menschlicher Gemeinschaft überhaupt. Ich möchte dem Irrglauben zwar nicht Vorschub tun, daß Unsittlichkeit nur Krankheit sei, aber das Wahre ist daran, daß die sittliche Gesundung von unten auf, von der Grundlage des Trieblebens, folglich von der Sorge um Kraft und Reinheit familienhafter Gemeinschaft ihren Ausgang nehmen muß; daß alle Sittenpredigt verschwendet ist, ja dem sittlichen Tadel jedes Erntenwollens, wo man nicht gesät hat, unterliegt, welche für diese allererste Bedingung sittlicher Bildung zu sorgen vergißt.

Von der Wiederherstellung des Bewußtseins der Arbeitsgemeinschaft, von der Heiligung der Arbeit und des Genusses durch die Gemeinschaft, durch ihre Aufnahme in den Plan der Erziehung zum Menschentum, erwarten wir die Heilung unsrer privaten und öffentlichen Zustände. Vor allem, man kümmere sich darum, wie Menschen leben, welche Bedingungen ihnen gewährt sind, um ein Leben führen zu können, wie man es von ihnen fordert und erwartet. Man fasse das Problem „sozialer Oekonomie“ einmal ernsthaft in diesem sittlichen, oder sagen wir pädagogischen Sinn: daß von der Oekonomie der Lebensfunktionen in der Gemeinschaft alle sozialen Funktionen bis zu den höchsten hinauf schließlich abhängen, und daß diese Oekonomie nur auf Grund der Gemeinschaft, nach dem allgemeinen Typus einer sittlich geordneten Familie, sich wirksam und rein gestalten kann. Das führt auf organisatorische Forderungen, wie sie an früherer Stelle angedeutet wurden. Ich vermeine nicht darüber irgend Abschließendes aufgestellt zu haben; wenn es am Willen nicht fehlte, würden auch die Wege sich wohl erschließen. Keinesfalls darf man uns hier auf eine voraus erwartete, wie mechanische Lösung der „sozialen Frage“ vertrösten. Die gesittete Menschheit wird zu Grunde

gehen, bevor zu deren Lösung auch nur ein ernster Schritt getan ist, wenn nicht für diese allererste Basis der Gesundung in der Weise, wie es auch gegenwärtig möglich ist, gesorgt wird, und dann desto mehr, je nachdem die im allgemeinen Zustand der Gesellschaft liegenden Bedingungen dafür sich nach und nach günstiger gestalten.

In solchem Sinne läßt sich übrigens das, was not tut, leicht angeben. Es muß, wo die Bedingungen eines gesunden Familienlebens nicht gegeben sind, Ersatz dafür geschaffen werden in einem ausgebildeten Kindergartenwesen, in Familienverbänden, „Nachbarschaftsgilden", oder welche andre, den jeweiligen Bedingungen noch besser angepaßte Form sich finden mag. Es muß ermöglicht werden, daß die Kindheit, aber auch die heranreifende Jugend, nicht mit plötzlichem Riß aus jeder familienartigen Gemeinschaft herausgenommen wird; es muß also, über die Familie im engern Sinn hinaus, in einem weiteren, aber immer übersehbaren Kreise persönlicher Beziehungen eine familienhafte Gemeinschaft sich organisieren, so daß man auch bei weitester und freister Gestaltung der Lebensziele solchen heilsamen Einflüssen, wie sie jetzt allein in der eigentlichen Familie (und auch da wie selten!) sich recht entfalten, nie ganz entzogen wird; daß zum wenigsten ein Verständnis solcher Gemeinschaft sich immer erhält, und die Roheit des Empfindens mit irgend einem Grade von Bildung und gesellschaftlicher Achtung unverträglich wird, die jetzt z. B. in dem Gebrauch, den unsere zahlungsfähige Jugend von der Prostitution macht, ihre ekelhafte Grimasse kaum auch nur zu verbergen nötig hat.

Wie die ganze Regelung des Affektlebens, ruht ganz besonders die Erziehung zur Keuschheit fast allein auf diesem Grunde. Unregelmäßigkeit der Begierden ist großenteils Wirkung einer unökonomischen Verwaltung des Körpers; geregelte und straffe Tätigkeit, insbesondere sofern sie zugleich als gesunde Leibesübung wirkt oder durch solche ergänzt wird, ist dagegen eine wichtige, aber keineswegs ausreichende Hülfe. Denn der innerste Grund des Schadens liegt in der nicht gezügelten Phantasie und in der Schlaffheit des Wollens, mit

einem Wort in mangelnder Selbstzucht. Auch die sinnlose Geheimniskrämerei, welche die einfachen Tatsachen des Geschlechtslebens gleichsam aus der Welt lügt, die unzeitige Trennung und dann wieder die verkehrte Art der Zusammenbringung der Geschlechter, trägt wohl einen Teil der Schuld. Aber auch das könnte geändert sein und die Hauptquelle des Uebels bliebe dennoch unverstopft. Denn schließlich hängt doch alles an der rechten Grundlage in der Gesinnung; sonst schützt der Gesunde seine Gesundheit vor, der Kranke seine Krankheit, der Unwissende seine Unwissenheit und der Wissende seine Wissenschaft, der Freie die zu große Freiheit und der klösterlich Abgesperrte die Einsamkeit, während sie alle gleichermaßen von ihrer unbeherrschten Leidenschaft sich blenden und entnerven lassen.

Wer in einem harmonischen Familienleben, besonders unter im Alter nicht zu fern stehenden Geschwistern des andern Geschlechts oder in einfachem, naturwüchsigem Freundschaftsverkehr mit ihm aufgewachsen und sonst leidlich normal gebildet und erzogen ist, wird nicht leicht dem an sich einfachen und verständlichen Sinn der Keuschheitsgesetze sich widersetzen oder sich von Gegenkräften gegen den Ansturm eines an sich ja nur normalen Begehrens verlassen finden. Am besten aber hilft ihm jede hinlänglich kräftige Fort- und Nachwirkung derselben erziehenden Kräfte, die seine Kindheit behüteten, um ihn auch im gefährlichen Alter gegen die Versuchung fest, ja unverwundbar zu machen; zumal wenn zugleich durch eine ausreichende ästhetische Erziehung dafür gesorgt ist, ihm die gemeine Form, in der das Laster sich anbietet, von Anfang an so zuwider zu machen, wie sie es dem etwas feinfühligeren Menschen überhaupt nur sein kann. Eine recht wertvolle Hülfe sehe auch ich in einem für beide Geschlechter gemeinsamen Schulunterricht, worüber ein Erfahrener in der „Ethischen Kultur“ (1897, N. 12 und 13) ansprechenden Bericht giebt. Ein natürlicherer Verkehr auch jenseits der Schule würde daraus von selbst folgen, wie er jetzt wenigstens in Bewegungsspielen und mancherlei Sport sich langsam anzubahnen scheint. Ich kann auch das Widerstreben gegen die Zulassung weiblicher

Studierenden zur Universität, insoweit es sich auf sittliche Besorgnisse zu stützen vorgiebt, nur lächerlich finden. Man tanzt und spielt zusammen, und es ist meist unschuldig; sollte man weniger unschuldig zusammen studieren? Ist man unschuldiger, weil sich die Sitte vielfach immer noch dagegen sträubt? —

So viel über die Triebgrundlagen der sittlichen Erziehung; wir kommen zu ihrem zweiten Faktor, dem der Organisation, der seine Stätte vornehmlich in der Schulerziehung findet.

§ 27.

Zweite Stufe: Schulerziehung.

Diese Erziehungsstufe bezeichnet den entscheidendsten Fortschritt auf der Bahn, deren Ziel die Befreiung des Willens von der Knechtschaft der Sinnlichkeit, vom Gesetz in den eigenen Gliedern, die Bindung allein an das selbstgegebene Gesetz des Willens ist. Es ist daher weniger das Stoffliche, was die zweite Stufe von der ersten scheidet, als das Formale: daß das Tun des Menschen mehr und mehr Willenssache wird. Doch grenzt eben dies, wie einen neuen Kreis sittlicher Erwägungen, so ein eigenes Gebiet der Willenserziehung ab, dem eine eigentliche Organisationsform der Erziehung und eine eigene Weise der erziehenden Tätigkeit entspricht. Am deutlichsten prägt sich der besondere Charakter dieser Stufe aus in dem stark hervortretenden Momente der Gegensätzlichkeit, des zu überwindenden, weniger äußeren als inneren Widerstands. Das unmittelbare Leben des Triebs wird für die sich bewußter entfaltende Tatkraft des Willens mehr und mehr zum bloßen, zu gestaltenden Material; indem die eigene, formende Tätigkeit in den Vordergrund des Bewußtseins tritt, wird der Trieb mehr als Hemmnis empfunden, obwohl der Wille sich seiner positiven Kräfte zu bedienen doch gar nicht umhin kann. Daher gehört zur Grundstimmung der jugendlichen Entwicklung auf dieser Stufe etwas von Trotz auch gegen den eigenen Trieb, dessen unbeherrschte Gewalt von dem sich freier entfaltenden, zur Selbsttätigkeit drängenden

Willen als Fessel empfunden wird. Das ist das eigentliche Metall der Tugend, die echte Mannhaftigkeit, die in wenngleich zarterer Mischung auch dem heranwachsenden Mädchen nicht fehlen darf, die man ihm nur mehr einprägen und in ihrer strengen Schönheit lieb machen sollte, als es in unserer Erziehung noch im ganzen geschieht.

So wird es zunächst für den Einzelnen jetzt erstes Gebot: Sei selbständig! — welche Regel sich aber sofort durch die andre ergänzt: Hast du dein Selbst gewonnen, so verliere es fröhlich wieder, d. h. setze es ohne zu viel Besinnen ein für das erkannte Gute. Dies Moment der Lebensverneinung ist als Nerv einer echten Tugend nicht zu entbehren. Man will gewiß das Leben, aber will nicht *propter vitam vitae perdere causas*, um des Lebens willen das preisgeben, was allein ein Grund zu leben ist; wer sein Leben verliert, der gerade behält es. Das ist auch der edle Sinn der Ehrliebe, auf die Plato, sonst allem bloß Triebartigen so feindlich gesinnt, die Tugend der Tapferkeit ganz zu stützen gewagt hat. Dafür gerade ist das heranwachsende Alter so empfänglich, daß der Erziehung fast nichts zu tun übrig bleibt als diese Empfänglichkeit dadurch wach zu erhalten und zu üben, daß sie sie voraussetzt und in Anspruch zu nehmen wagt. Dies giebt eigentlich den Grundton dieser Entwicklungsstufe; die tiefe Ernsthaftigkeit besonders des reiferen Knabenalters beruht ganz hierauf. Was nicht dem neuen hohen Ideal der Mannheit entspricht, sinkt jetzt zum verachteten kindlichen Spiel herab, das doch auf der vorigen Stufe so wichtig, ja die eigentliche Welt des Kindes war.

Das beweist sich auch in allen besonderen Richtungen der Entwicklung. Die leibliche Ausbildung wird Selbstwerk; besonders strebt man im Kampf und Wetteifer sie gegensätzlich zu erproben, an den Gleichaltrigen und, wenn es sein kann, den wenig Aelteren sich zu messen, nicht mehr in der Weichheit des zarteren Alters sich ihnen anzuschmiegen. Die Regelung der Affekte wird jetzt bewußte, leicht etwas zu tyrannische Beherrschung. Man strebt instinktiv darin, wie in der vielseitigen Sinnes- und Muskelübung durch planmäßige Steigerung

der Kräfte sich zum ernsten Kampf des Lebens zu rüsten. Im Intellektuellen tritt an die Stelle des bloßen interessierten Schauens oder gläubigen Hinnehmens des Ueberlieferten oder auch des bloßen Spielens der Phantasie das bewußt vorwärts strebende, an der Bewältigung großer, weitausblickender Aufgaben sich stählende Lernen. Man vertraut nicht mehr dem sinnlichen Schein, man fragt nach Begriff und Grund; die straffere Disziplin des Denkens wird gesucht und gern angenommen. Man will Wahrheit; zunächst die Wahrheit der Tatsache, die dann aber auch sich feststellen will im Gesetz. Der kräftige Sachsinn dieses Alters paßt zu seiner ganzen Nichtempfindsamkeit, seiner scheinbar trockenen Vernunftliebe. Es gehört schon Scharfblick oder genauerer Umgang dazu, um auf dem Boden dieses kühl erscheinenden Realismus und Rationalismus doch etwas schon von dem Feuer jenes Idealismus zu erkennen, der im Knaben gleichwohl nur schlummert und nur des mächtigen Weckrufs bedarf, um im Jünglingsalter sich in seiner ganzen Kraft zu entfalten, und dann nur zu leicht alle sorglich errichteten Schranken des schlichten Sachsinns zu durchbrechen.

Uebrigens fehlt auch diesem Alter nicht die phantastische Zutat; nur nimmt auch die Phantasie einen andern Charakter an. Das Märchen und was auf gleicher Stufe steht, genügt dem erwachten Wirklichkeitssinn nicht mehr, und der Idealismus eigentlicher Kunst und Dichtung liegt noch außer dem Gesichtskreis. Man ist Prosaiker; vielleicht eifriger Mathematiker, Physiker, Geograph, oder regelfester Grammatiker, tatsachenfester Geschichtsfreund. Aber doch kann die Phantasie es nicht lassen, eine zweite Wirklichkeit, so recht nach eigenem Bedarf, neben der nächstgegebenen und durch Unterricht erweiterten zu entwerfen; sei es, daß man auf Robinsons unsterblicher Insel sich heimisch macht oder auf Kriegspfaden der Rothäute; das gefährliche Abenteuer ist die Leibspeise der Phantasie für diese Stufe. Deshalb paßt ihm so die wie für dies Alter geschaffene Welt des Homer, Ilias wie Odyssee, deren Helden fast wie unsterbliche Knaben handeln und reden. Es ist ein richtiger Instinkt, der nun seit so langer

Zeit für diese Stufe der Bildung gerade diesen Lehrmeister gewählt hat.

Auch das Spiel des heranwachsenden Knaben (und Mädchens) sucht ähnliche Bahnen. Es geht desto leichter und williger in eigentliche, zweckbewußte Arbeit über; sie wird am wenigsten in diesem Alter als Frohndienst empfunden, sondern als willkommene Uebung der Kraft, als fröhlicher Krieg gegen den widerstrebenden Stoff. Der Sinn für Regel und Ordnung ist dem normal entwickelten Kinde dieses Alters natürlich, ebenso wie jener dem Bürgersinn vorarbeitende Gemeinsinn, wie er in den festen Organisationen des Hauses, mehr aber der Schule, dem verkleinerten Abbild einer bürgerlichen Gemeinschaft, sich jetzt bestimmter herauszubilden Gelegenheit hat.

Mit dem Sinn des trotzigen Sichbehauptens und Insichverschließens — „als Knabe verschlossen und trutzig“, sagt Goethe — vereint sich ganz wohl die freudige Anerkennung des gleich tüchtigen, gleich selbständigen Andern. Das Verhältnis zum Andern ist jetzt vorzugsweise das einer auf Anerkennung persönlicher Tüchtigkeit ruhenden Achtung. Man ist ritterlich gesinnt gegen die Kleinen, denen gegenüber am ehesten etwas von verhaltener Zärtlichkeit im unbeobachteten Augenblick sich hervorwagt; ritterlich auch gegen den gleichstrebenden Altersgenossen. Der Wetteifer, von den Pädagogen oft über Gebühr gepriesen, oft ebenso ungebührlich gescholten, hat auf dieser Stufe der Erziehung seinen rechtmäßigen Platz; man sollte ihm den Spielraum nicht gar zu eng ziehen, denn er ist diesem Alter natürlich und vermag die schönsten Kräfte aus dem Schlummer zu wecken. Seine Grenze aber und seinen Halt findet er an dem Sinn für Recht und Gesetz und für etwas wie ritterliche Sitten, die jeden unredlichen, zumal feiger, hinterlistiger Mittel sich bedienenden Wettbewerb scharf verurteilen. Das alles ist wertvoll als Schule, wie es denn auch in der Schule und aller schulmäßigen Organisation, so im Waffendienst, vornehmlich seine Stätte findet.

In diesem allen ist aber wiederum der Einfluß der Gemeinschaft vorzüglich wichtig, ja entscheidend. Die straffe

Organisation der Schule ist deshalb für diese Stufe eine Notwendigkeit und durch nichts andres zu ersetzen. Nur eine etwas zu einseitige Fortsetzung davon, ein bisher nicht organisch genug sich anfügendes, seinem ganzen Charakter nach aber gleichartiges Anhängsel ist die weitere Schule des Waffendienstes. Sogar nirgends ist der erziehende Einfluß organisierter Gemeinschaft so greifbar, daher auch tatsächlich so hoch, selbst bis zum Uebermaß entwickelt.

Von welcher Bedeutung gerade dies Formale des schulartigen Betriebs der Bildungstätigkeit für die Erziehung ist, ist an seinem Orte gezeigt worden. Hier sei noch besonders darauf aufmerksam gemacht, wie das auch auf die ganze Behandlung des Stofflichen der Bildung, in intellektueller wie sittlicher Hinsicht, Einfluß hat. Die Konzentration, die aus dem Trieb den Willen erzeugt, kann freilich nur von einem jeden selbst vollbracht werden; aber sie findet die kräftigste Unterstützung in straffer äußerer Organisation, und umso mehr, je mehr sie dabei doch den Charakter wirklicher Gemeinschaft behält. Es ist das Element, in dem der Bürgersinn natürlich erwächst. Ueberwog vielleicht anfangs der Trieb der individuellen Selbstbehauptung, so mäßigt und begrenzt er sich bald in dem gleichzeitig erstarkenden Sinn für gemeinsame Behauptung. Man lernt, was man für sich will, gleichermaßen für alle wollen, für den Verein als solchen. Das Beste, was die Schule, und so auch der Waffendienst in erzieherischer Hinsicht wirken kann, wirken beide als Verein; man sollte darum auch trachten sie möglichst zum Verein gleich Wollender, statt zur bloßen Zwangs- und Dressuranstalt, zu machen. So würden desto mehr die an ihnen Teilnehmenden herangebildet zum größeren Verein des Bürgertums, des Staats, in den beide sich, als „nationale“ Veranstaltungen, sachgemäß einfügen. Es entwickelt sich aus dem natürlichen Kameradschaftstrieb der in gemeinsamer Schulung Heranwachsenden der Vaterlandssinn, als Bürgersinn und nur in und mit diesem zugleich militärischer Sinn, dessen gerechte Ansprüche wir nicht verkennen, wenn auch der Ueberspannung seiner Bedeutung entgegenzutreten Anlaß genug ist. Der organisierte

Militärdienst hat jedenfalls das Verdienst, zu zeigen, was Organisation vermag.

Auch in allen diesen Beziehungen sind die Stoffe des klassischen Altertums von unschätzbarem Wert. Die ernsten Bilder von Bürger- und Kriegertugend, welche die historischen Schriftsteller des Altertums vorführen, sind dem Sinn des heranwachsenden Knaben durchaus homogen, sie müssen ihn packen, wenn sie nur in der rechten Weise ihm vorgestellt werden und nicht etwa die sonstige Erziehung das natürlich sich entwickelnde Verständnis dafür künstlich erstickt. Es ist oft und richtig bemerkt worden, daß die Geschichtschreibung der Alten schlichtere, durchsichtigere Verhältnisse zeigt als jedes moderne oder gar mittelalterliche Gemeinwesen, da sie, ohne des größeren, nationalen Ausblicks zu entbehren, sich doch zumeist im Rahmen der natürlichen, d. h. der Stadtgemeinde hält.

Es bedarf nur des einfachen Hinweises, wie alles auf dieser Stufe Gewonnene auch in der ganzen weiteren Entwicklung erhalten bleibt; wie auch damit ein Grund gelegt ist, der nicht wieder verlassen wird. Man lernt nach dem alten Spruch nicht für die Schule, sondern fürs Leben, und das Leben bleibt, ganz im gleichen Sinne, immerfort eine Schule, wiewohl nicht nur das. Damit aber, daß dieser größere Sinn der Schule aufgeht, wird bereits die Schwelle zur dritten Erziehungsstufe überschritten, auf der das Leben selbst der Erzieher wird, Haus und Schule nur noch als mitwirkende, in der Tat sekundäre Faktoren in Betracht kommen.

§ 28.

Dritte Stufe: Freie Selbsterziehung.

Was bedeutet eigentlich der Schritt von der Schule zum Leben? Denn als das eigentliche Leben, für das das Haus und die Schule erziehe, betrachtet man ja erst das Leben jenseits beider. Was ist die erziehende Kraft dieses Lebens, was unterscheidet sie von den erziehenden Kräften des Hauses und der Schule, die doch auch zugleich ein Leben sind? Ein erhöhtes

Ziel der Bildung muß es sein, das über die enge Organisationsweise der Haus- und Schulerziehung hinaustreibt; eine neue Welt tut sich auf, neue größere Formen der Gemeinschaft. Nur scheint die Erweiterung ein Schritt ins Unendliche und damit ziellos zu sein. Denn gerade das Bewußtsein der Unendlichkeit der Aufgabe der Bildung ist es, worin der entscheidende Schritt zum „Leben“ sich vollzieht. Kein endliches Ziel mehr will dem wie zur Selbstverewigung drängenden Streben genügen. Nicht bloß umfassendere Einheiten werden gesucht, sondern die letzte Einheit der Einheiten; nicht bloß höhere Zwecke aufgestellt, sondern nach dem Zweck aller Zwecke gefragt. „So ist denn alles nichts, wenn das Eine fehlt, das dem Menschen alles Andre wert ist“: so ist die Grundstimmung dieses Alters der Sehnsucht.

Dies Wort, aus Goethes pädagogischem Roman, hat zunächst die Liebessehnsucht im Sinn; aber der Philosoph wird sich dabei der Liebeslehre der Diotima in Platos Gastmahl erinnern, diesem philosophischen Hymnus auf die Jugend. Da ist der Zusammenhang des unbegrenzten, aufs „hohe Meer“ gelangenden Bildungsdranges in Wissenschaft, in sittlichen Beziehungen und in Kunstgestaltung mit dem erwachenden Liebesverlangen in einer Klarheit und Tiefe enthüllt, an die auch Goethe kaum heranreicht. Sich selber, den Menschen in sich zu bilden, sein eigenes tiefstes Leben anzuknüpfen an die Kette des großen, ewigen Lebens der Menschheit, von ihr es zu empfangen und in sie weiterzugeben, das ist der unerschöpfliche Sinn des ganzen, unverstümmelten Jugenddranges. Das so erwachte Selbstbewußtsein sucht und erzwingt dann freilich auch die Objektivierung im andern Selbst; die Ahnung des Unendlichen in der eignen Seele will sich reinigen und sichern in dem Glauben an das Unendliche in der Seele des Andern, darum einzig und grenzenlos Geliebten. Allein, ebenso wie man am Ich nicht haften will — das wäre viel zu eng und eingeschlossen — so ist auch das einzelne Du nur begrenzender Ausdruck eines Dranges, der an sich keine Grenze anerkennt. Aufs Persönliche zwar ist er ganz gerichtet, aber nicht auf die einzelne Person, weder die eigene noch die

fremde, sondern auf „die Menschheit sowohl in der eigenen Person als in der Person eines jeden Andern“. Und so findet das „Eine, das dem Menschen alles Andre wert ist“, seinen reineren Ausdruck als Sache, als Idee, als „das“ Wahre, Gute, Schöne, das in der letzten Idee, in der Idee der Idee Eins ist.

Also scheinen wir weit entfernt von einer neuen, besonderen Form organisierter Gemeinschaft. Der jugendliche Drang in seiner Unbedingtheit scheint fast über jede irgendwie konkrete Gemeinschaft hinauszutreiben. Aber vielleicht führt er doch auf einem Umweg zu ihr zurück. Lassen wir ihn denn sich rein seinem eigenen Gesetze gemäß entwickeln.

Er ist, schon dem Gesagten zufolge, zu allererst Erkenntnisdrang. Auf keiner andern Stufe tritt das Streben nach Erkenntnis so unbedingt voran, ist Erkenntnis so sehr Selbstzweck. Wahrheit um jeden Preis, ganze Wahrheit wird verlangt; nicht dem Umfang nach, der dürfte der kleinste sein, hätte man nur im begrenzten Umfang die Gewißheit reiner, unverkleideter und ungeschminkter Wahrheit. Ja dem Objekte nach möchte die Erkenntnis ganz zunichte werden: das was sie zunichte macht, die Kritik der Erkenntnis aus der ideellen Forderung ganzer, fehlloser Wahrheit, trüge doch ein Moment von Wahrheit, ja die höchste Wahrheit in sich, die des Selbstbewußtseins der Erkenntnis.

Daher soll man den Geist furchtlosester Kritik zu wecken und zu nähren nicht scheuen; es ist nichts dabei zu besorgen, am wenigsten für die Sittlichkeit. Auf „Jugend“ zwar reimt sich „keine Tugend“. Aber das sollte man so verstehen, daß kein äußeres, heteronomes Tugendgebot ihr mehr genügt. Sie verlangt nicht bloß das Gute selber zu tun, sondern, um ihr ganzes Selbst dafür einsetzen zu können, begehrt sie auch selber, autonom, zu bestimmen, was das Gute sei, und von keinem Andern darüber eine Belehrung annehmen zu müssen, die nicht das eigene Bewußtsein frei zu bejahen imstande ist. Nicht Rücksichten des äußeren Lebens, nicht bloße Sitte oder äußere Ehre oder Menschenfurcht soll mehr bestimmend sein, sondern unbedingte innere Aufrichtigkeit walten, die dann auch

wohl nicht umhin kann in Aufrichtigkeit gegen alles Aeußere auch bis zur Rücksichtslosigkeit sich auszusprechen.

Das ist die edle Tugendlosigkeit der Jugend. Wer nicht in solchem Sinn in seiner Jugend über die Stränge schlüge, wäre wohl nicht jung, sondern einer jener Altgebornen, wie ihrer freilich viele einhergehen. Die schlagen auch über die Stränge, aber anders; ihre Untugend ist bestenfalls Ausbruch überschüssiger blinder Kraft, und leicht sinnlose Kraftvergeudung, die sich nur allzu bald rächt und aus den scheinbar jugendstrotzenden Menschen frühalte macht, denen man nicht ansieht, daß sie je eine Jugend gehabt haben. Selbst dabei kann irgendwo noch eine edlere Anlage sich verstecken, die nur etwa nicht freien Raum fand, sich ihrer Eigenart gemäß zu entfalten. Darum ist es, wenn die Jugend über die Stränge schlägt, so schwer zu beurteilen, ob das nur der Most ist, der sich absurd geberdet, oder Schlimmeres. Bedenklich ist nicht an sich das Durchbrechen der äußeren Sitte; bedenklich ist nur, wenn es nicht aus Kritik geschieht, sondern aus Verachtung jedes kritischen Maßstabs. Wenn das Erstere, so ist noch nichts verloren; denn dieselbe Kritik, die das bloß Ueberlieferte verwarf, wird das für echt Erkannte festhalten und besser sichern, als es in der bloßen Folgsamkeit gegen Sitte und öffentliche Meinung gesichert war. Man soll also die Kritik nicht beirren, sondern sie selber wecken, nur ihr auch kräftige Nahrung geben, indem man sie vor die echten Probleme stellt.

Das aber führt unausweichlich zur Philosophie. Die Schule der Sokratik tut diesem Alter not; die in Plato sich aufs schönste verbindet mit der sicheren Hinleitung auf das ewige Endziel, die Idee. Wenigstens ein Vorschmack von Philosophie sollte keinem vorenthalten bleiben. Für die, denen zum tieferen Eindringen die Voraussetzungen fehlen, sollte man ein philosophisches Lesebuch zusammenstellen, das auf jeden Fall einige große Stücke aus Plato, das Faßlichste aus der Ethik Kants, Auszüge etwa aus Fichtes freier gehaltenen Schriften, aus Pestalozzi mit manchem Gleichartigen oder dazu Vorbereitenden in wohlbedachter Anordnung, nicht

ohne die notwendigen Erläuterungen, enthielte. Oder es sollte der Lehrer des Deutschen oder Griechischen in Prima (denn leider nur an die höheren Schulen ist unter den gegebenen Voraussetzungen zu denken) in freien Kursen außer der Schule denen, die den Trieb dazu haben, das Beste und Notwendigste davon zugänglich machen.

Aber auch die Verstandesschule der theoretischen Wissenschaften, die Gesetzeserkenntnis der Mathematik und Naturwissenschaft müßte wenigstens bis an die Schwelle der Philosophie führen: zu dem Bewußtsein der Unerläßlichkeit von Grundbegriffen, Grundsätzen, Methoden. Es ist nicht nur das Bedürfnis eines Gegengewichts gegen den überkühnen Flug des philosophischen Idealismus, das auf diese Ergänzung besonders durch die mathematischen Wissenschaften führt, sondern es ist die innere wurzelhafte Einheit, in der die Idee mit dem Begriff, dem Gesetzesbegriff der Wissenschaft, das Vernunftgesetz mit der Gestaltung der Erfahrungswelt unter der Herrschaft des mathematischen Gesetzes zusammenhängt. In solcher Vertiefung streift auch das „Gute“ ganz den weichlichen Sinn des bloßen Mitgefühls ab, und enthüllt sich als sein echter Sinn der des Gesetzlichen, darin wurzelnd, daß der Mensch nicht Spielball seiner wogenden Gefühle sein oder bleiben, sondern im gesetzmäßigen Grunde des eigenen Selbstbewußtseins sich festgründen will. Der gleiche Sinn der Gesetzlichkeit waltet auch im Reiche des Schönen, des Aesthetischen überhaupt. Der echte Künstler mag immerhin von der „Kritik“ so viel verstehen wie die Giraffe vom Strümpfestopfen (wie v. Liliencron dafürhält), aber, wenn ihm nicht das Gesetz der Form in den Fingerspitzen lebte, würde er (wie derselbe Mann seinen Freunden, den Naturalisten zuruft) ein roher Bursche bleiben. Auch den Anteil am Künstlerischen, den selbst das bloße nachfühlende Verständnis des Kunstwerks fordert, weckt allein das Studium der Formgesetze, ohne das alles Kunstgenießen roh und kunstwidrig ist.

Gesetzerkenntnis also ist der ernüchterte Sinn der „Ideenschau“, wenn man das abstreift, was in der Tat das Aeußerlichste daran ist: jenen Gefühlsrausch, den Plato un-

nachahmlich als das Jucken der wachsenden Schwingen beschreibt. Gesetzerkenntnis fordert aber den Halt an der Erfahrung. Daher wird, gerade indem man dem Idealismus sein volles Recht zuteil werden läßt, dem Realismus das seine keineswegs verkürzt. Nicht bloß der echte Künstler, auch der echte Forscher, der echte sittliche Mensch ist „als Naturalist geboren“, d. h. will nicht an der bloßen Idee sich berauschen, sondern schreckt vor dem Sinnlichsten der Wirklichkeit nicht zurück: um es mit der Idee d. i. mit gesetzlicher Gestaltung ganz zu durchdringen bis zum niederen Triebleben herab, dessen gesunde Kraft nicht entwurzelt, sondern erhalten, aber in den Dienst edler, menschlicher Zwecke gestellt werden soll.

Und hier ist es nun, wo gerade die höchste Entwicklung des Menschen im Menschen nicht von der Gemeinschaft der Menschen hinweg, sondern mitten in sie hineinführt. Es muß nämlich doch, wenn jene Forderung gerade des höchsten Idealismus irgend erfüllt werden soll, alles, was auf den vorigen beiden Stufen gewonnen wurde, auf der dritten erhalten bleiben und nur zu dem, was sie Neues und Eigentümliches hinzubringt, in Beziehung gesetzt werden. Also wird auch die höhere Entwicklung sich an die vorhandenen Formen der Gemeinschaft immer anschließen müssen, wiewohl in der Absicht sie zu vertiefen und, wo diese Vertiefung es fordert, auch die gegebenen Formen zu durchbrechen, nämlich weitere, mächtigere an ihre Stelle zu setzen.

Zunächst die Oekonomie der Triebkräfte bis zu ihrer physischen Grundlage ist sogar für kein Alter so wichtig wie für dieses, da ohne diese Bedingung der an der gefährlichsten Entwicklungsscheide stehende, so leicht gewalttätige Trieb alsbald alles stören und zerstören würde. Wie aber hier einzig der feste Halt an der Familie oder familienhafter Gemeinschaft, zum wenigsten an ihrer Idee, eine Sicherung bietet, wurde schon zur Genüge ausgeführt. Günstig genug kommt dieser ideellen Hülfe die diesem Alter so natürliche Neigung zur Leibesübung, zur ernsten körperlichen Anstrengung überhaupt entgegen, die man nur auf ordentliche Ziele, d. h. dahin lenken

sollte, daß sie zugleich als Arbeit d. i. Gestaltung sinnlichen Stoffs Gelegenheit giebt, die Tugend des lautern Sachsinns, der Wahrheit gegen die Sache daran zu üben, zugleich den Segen der Arbeitsgemeinschaft an sich zu erfahren. In solchem allen aber erhält und stärkt sich jene unmittelbare familienhafte Gemeinschaft, aus der wir die Elemente dazu ursprünglich hervorwachsen sahen. Man verbleibt in unlöslicher Beziehung zur materialen Grundlage des Menschendaseins in aller und jeder Richtung. Ein Losriß erfolgt nicht, es muß nur, was erst ein Ganzes schien, ja es für die frühere Entwicklungsstufe auch war, jetzt an das größere Ganze sich anschließen, da es an sich freilich kein Ganzes ist.

Und nicht anders verhält es sich mit dem zweiten Elemente der Erziehung, der bewußt gewollten Organisation. Auch sie muß bleiben, sie darf nur nicht mehr Selbstzweck sein. Insofern sie heteronomen Charakter trägt, widerstrebt ja ihr am meisten das einmal voll erwachte Selbstbewußtsein des jugendlichen Menschen, der im beglückten Finden seiner selbst eher den Trieb hat, von allen bloß äußern Ordnungen sich loszumachen. Ihm muß zumeist der Zwang einer Schule widerstreben, in der irgend ein engherziger Geist waltet, die es nicht versteht, die natürliche Lockerung des äußeren Zwanges sich zur rechten Zeit von selbst vollziehen zu lassen. Aber die Gemeinschaft selbst erhält sich dabei nicht nur, sondern sie erschließt erst jetzt ihren tiefsten und letzten Sinn; sie erhält die neue Bedeutung freier Gemeinschaft. Nicht umsonst läßt Platos Diotima aus der sich auseinandersetzenden und verständigenden Zwiesprache die vergeistigte Liebesgemeinschaft und damit die Ideenschau entspringen, die dann schon unmittelbar den Drang in sich trägt, zeugungskräftig in der Gestaltung des Gemeinlebens sich zu betätigen. Das ist der neue Sinn der Gemeinschaft, der auf dieser Stufe klar wird: die gegenseitige autonome Verständigung als einzige, endgültige Begründung der Gemeinschaft; der Sinn jener echtesten Gerechtigkeit, als der Gleichachtung der sittlichen Person im Andern, und in jedem Andern.

Nun ist diese Gemeinschaft nirgends verwirklicht oder unter

irdischen Bedingungen überhaupt zu verwirklichen, es sei denn etwa im seltenen Bunde weniger Einzelnen. Allein die Idee dieser Gemeinschaft wird deshalb nicht weniger, vielmehr sie wird eben deshalb festgehalten. Und diese Idee muß sich auch irgendwie einen Ausdruck schaffen; es muß die vorhandene Gemeinschaft, ein wie unvollkommener Ausdruck der Idee sie sein mag, dennoch als ihr sein sollender, beabsichtigter Ausdruck begriffen und dadurch geheiligt und vertieft werden. Die Idee, in ihrer Reinheit niemals in der Erfahrung darstellbar, wird erkannt als unendliche Aufgabe für Erfahrung. Ihre reale Bedeutung ist: daß die vorhandene empirische Gemeinschaft nicht wegzuwerfen, sondern umzubilden ist, möglichst nahe zu der edleren Gestalt wahrer, freier, allein innerlich gebundener d. i. autonomer Gemeinschaft. Die Erziehung, die man selbst in der vorhandenen Gemeinschaft und durch sie empfing, ist der lebendige Beweis dafür, daß diese empirische Gemeinschaft dennoch unter der Botmäßigkeit der Idee steht; die Idee hat doch darin eine Art Wirklichkeit in ihr, daß es eine in der Gemeinschaft tatsächlich wirkende Auffassung dieser Gemeinschaft selbst giebt, die aus dem Standpunkt der Idee vorgezeichnet ist und nicht an die Gemeinschaft bloß als vorhandene und so, wie sie vorhanden ist, uns binden will.

Und so bleibt es nicht bei einem träumenden Idealismus. Die Aufgabe der Gemeinschaft wird, obwohl durch ihre Idee, doch in der vollen Realität der Geschichte erfaßlich. Das Verständnis für Geschichte, als Einheit der Erlebnisse der Menschheit, gehört recht eigentlich dieser Stufe an. Und wenn man längst der Geschichte eine vorzüglich wichtige sittlich bildende Kraft zugeschrieben hat, so müßte sie diese Kraft vor allem in dem Sinne beweisen, daß sie die empirischen Gemeinschaftsformen und alle überlieferte Kultur der Menschheit als wandelbares Produkt der Entwicklung, als Objekt beständiger, ernstester und zwar schließlich für die ganze Menschheit gemeinschaftlicher Arbeit, d. i. als ewige Aufgabe, nie abschließendes Ergebnis begreifen lehrt. Darauf beruht zugleich das Verständnis und die echte, tiefgründige,

fürs Leben vorhaltende Begeisterung für jedweden *Beruf* und jedwede Berufsbildung, auf welche die jetzt zu gewissem Abschluß gelangende Allgemeinbildung als auf ihre notwendige Ergänzung hinweist. Das gehört aber genau auf die Stufe der jugendlichen Entwicklung, von der wir eben reden.

Das Verständnis für Geschichte im angedeuteten Sinne kann erst auf dieser Stufe erwartet werden; denn bis dahin war alles in gewisser Weise erst gespielt; das Beste, was dabei begriffen wurde, war das freie und starke Regen der Kräfte, doch ohne sicher und gar endgültig erkanntes Ziel. Im so vertieften Geschichtssinn aber schließt die allgemeine Bildung sich ab und fügt sich an sie die Berufsbildung nunmehr organisch an. Gerade der Beruf und die Bildung zu ihm führt dann erst recht zum Verständnis für Bürgertum, für Volkstum. Er trennt nur, um wieder zu verbinden; er teilt die Arbeiten, um sie desto besser zu vereinen. Aus der Volksgemeinschaft erwachsen, wirkt er notwendig auf sie wieder zurück, wenn nicht bewußt, dann unbewußt, wenn nicht im Guten, dann im Verkehrten. Also sorge man vor, daß es bewußt und im Guten geschieht.

Jeder Beruf wirkt mit zur *Höherbildung des Menschentums* zunächst *im Volkstum*. *Einen* Beruf aber giebt es daher, an dem *alle* teilhaben, ja der zuletzt alle andern befaßt, der direkt in das Zentrum der ganzen Aufgabe der Willensbildung zielt: den Beruf der *sozialen Erziehung*. Wie jede Form erziehender Gemeinschaft zum Ziel die ewige Erneuerung dieser Gemeinschaft selbst hat, so hat die Erziehung im ganzen, die auf allen Stufen in der Gemeinschaft beruht, das bestimmte Ziel, daß der Erzogene selbst wieder befähigt werde zum Erzieher, zum Miterzieher der Gemeinschaft. Darin schließt sich der Kreis der sozialen Pädagogik, als der fortwährenden Selbsterneuung des Menschentums, als geistiger Fortzeugung, in der die Menschheit, die ideelle wie die physische, sich fort und fort selbst erhält. Auch in dieser Beziehung möchte der Idee der „Volkshochschule“ ein vorzüglicher Wert zuzuerkennen sein, besonders wenn man sie sich (nach den obigen Andeutungen, S. 244) in Verbindung

gesetzt denkt mit der ganzen gemeinsamen Sorge für das Wohl der arbeitenden Klassen, nicht im Sinne der Bevormundung, sondern der Erziehung zur Freiheit, in dem Sinne, jeder Arbeit in jedem Beruf und auf jeder gesellschaftlichen Stufe einen Inhalt und damit dem Leben eines jeden ein lebenswertes Ziel zu geben, dasselbe für alle: Vergemeinschaftung und damit Erhöhung und Veredelung des Menschentums, in unbeschränktem, sich selbst erhaltendem Fortschritt.

Deshalb muß die geschichtliche Bildung sich ergänzen und gründlicher gestalten durch die soziologisch-politische, die nur recht konkret an die womöglich zugleich praktische Kenntnisnahme der wirklichen gesellschaftlichen Zustände und ihrer Einwirkung auf das physische und geistige Dasein der großen Masse der Menschen sich anknüpfen sollte (vergl. „Religion“ S. 12 u. 93).

Zugleich liegt diesem Gebiet das religiöse Leben nicht fern; worüber hier nur soviel gesagt sei: daß die Religion die Gemeinschaft von Mensch und Mensch, ohne weitere Bedingung, und zwar als Tatsache, als „Leben“, nicht bloß begriffliche Lehre voraussetzt; und daß sie eine Gewißheit des Unsichtbaren, wiederum nicht im allgemeinen Begriff nur aufstellt, sondern lebendig einzupflanzen sich zur Aufgabe stellt. Die schärfste Kritik ihres theoretischen Wahrheitsgehalts darf nie diese praktisch lebendige Kraft der Religion übersehen lassen. Uebt sie eine solche Wirkung, hat sie sie nur je geübt, so muß sie einen soliden Grund im Menschenwesen haben, wenn auch überwuchert und oft fast unkenntlich gemacht durch Anderes, was man auf diesen Grund gebaut hat und was einer wahrheitsliebenden Kritik nicht standhält. Dieser Grund ist, unsrer Ueberzeugung nach, das Ewigkeitsgefühl und Menschheitsgefühl, das Gefühl jener Verewigung, die das noch so zufällige und beschränkte Leben des Einzelnen erfährt in dem Bewußtsein der ewigen Aufgabe der Erhaltung und vertiefenden Erneuung des Menschenwesens in den Menschen und in der Menschheit. Die Erhebung zu diesem Bewußtsein aber ist der große Gewinn der dritten, darum abschließenden Erziehungsstufe; die ideelle Gemeinschaft, in die der Heran-

wachsende durch eben diese Erhebung sich aufgenommen weiß, wird fortan sein Erzieher, und eben dadurch, daß er in sie mehr und mehr hineinwächst und die aus ihr stammende Kraft der Idealisierung im eigenen Leben und Beruf bewährt, hilft er an seinem Teil sie wiederum lebendig darstellen und für fernere Erziehung fruchtbar machen. Das ist der Grund des tiefen Zuges zur Religion, der diesem Alter innewohnt.

So beweist sich hier wie auf den beiden vorigen Stufen, ja hier am meisten und am tiefsten Gemeinschaft zugleich als Element der Erziehung und als das durch sie gestaltete, immer neu zu gestaltende Werk, in welches zugleich die Errungenschaften der früheren Stufen sich einfügen und darin ihre Vollendung finden. Ein höheres Ziel der Willensbildung vermöchten wir nicht zu nennen, aber auch bei keinem minder hohen uns zu beruhigen. Jedenfalls unser Prinzip führt bis zu diesem Punkte und nicht weiter; auf Begründung aber kam es an, nicht auf den Vortrag von Einfällen und guten Wünschen.

Der Gang der Willenserziehung ist hiermit im allgemeinen Umriß beschrieben. Was zur Ausfüllung dieses Umrisses noch fehlt, wird sich durchweg anschließen lassen an die besondere Erörterung des Anteils der Bildung des wissenschaftlichen Verstandes, der ästhetischen Phantasie und des religiösen Gefühls an der Erziehung des Willens, welcher Anteil zwar schon fortwährend mitberücksichtigt worden ist, aber einer eigenen Untersuchung, eben im Sinne einer genaueren Durchführung der aufgestellten Grundsätze, sehr bedürftig erscheint.

§ 29.

Anteil der Intellektbildung an der Willenserziehung. Grundlagen und erste Stufe.

Die einflußreiche Lehre Herbarts vom „erziehenden Unterricht“, der Satz, daß durch die „Bildung des Gedankenkreises“ auch zugleich „der Grund zur Charakterbildung gelegt“ werde, verdient wohl eine genaue Prüfung*), um so mehr,

*) Vgl. Herbart, Pestalozzi etc., 4. Vorlesung.

als ihm etwas Richtiges ohne Zweifel zu Grunde liegt. Eine enge Beziehung zwischen Intellekt- und Willensbildung ergab auch unsre Untersuchung. Den Stoff hat der Wille mit dem Verstande gänzlich gemein; nichts, was dem Gesetze des Willens unterliegt, steht etwa außerhalb der Gesetzgebung des Verstandes, und umgekehrt. Und wenn beide nach der Form, d. h. der Art der Gesetzlichkeit, sich unterscheiden, so ist dennoch der letzte formale Grund für beide Arten von Gesetzlichkeit einer und derselbe. Auch unterhalb des gemeinsamen Prinzips, der Gesetzlichkeit überhaupt oder der durchgängigen Einheit des Bewußtseins, stehen sie zu einander in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung, so daß, wer das Gesetz des Verstandes rein und von seinem Prinzip aus begreift, sich auch der Anerkennung des Willensgesetzes nicht wird entziehen können, und umgekehrt.

Dagegen folgt aus diesen Voraussetzungen nicht eine einseitige Abhängigkeit der Willensbildung von der Intellektbildung, wie Herbart sie behauptet. Indem nämlich der „Verstand“ — für uns nur der kurze Ausdruck für eine bestimmte Art gesetzlicher Gestaltung von Bewußtsein — unter Herbarts psychologischem Gesichtspunkt als „Seelenvermögen“ verdächtig wurde, setzte er an seine Stelle eine vielfältige Verflechtung einer unübersehbaren Menge einzelner „Vorstellungen“, d. h. das Formgesetz des Verstehens verschwand gänzlich vor der in ungerechtfertigter Weise verselbständigten Materie. Umso weniger konnte beim Willen die beherrschende Bedeutung der Form, und also die ganze Berechtigung eines eigentümlichen Begriffs des Willens überhaupt noch anerkannt werden; was die Gegnerschaft Herbarts gegen Kant in der Ethik wie in der Psychologie des Willens erklärt. Dagegen ist nach unsrer Auffassung der Wille dem Intellekt, mit dem er den Stoff gemein hat, der Form nach vielmehr übergeordnet. Aus der Gemeinsamkeit des Stoffs folgt die Notwendigkeit einer durchgehenden Verbindung von Intellekt- und Willensbildung von der untersten Stufe bis zur Höhe menschlicher Entwicklung; aus der formalen Unterordnung des Verstandes unter den Willen aber: daß einesteils die Verstandesentwicklung eine beständige

Uebung des Willens und insofern zugleich seiner Entwicklung dienstbar ist; andernteils die eigene Gesetzlichkeit des Willens im Unterschied von der des Verstandes, obgleich ohne Widerspruch gegen sie, zu deutlichem, abgesondertem Bewußtsein gebracht werden muß. Es muß daher eine praktische Lehre sich von der theoretischen bestimmt sondern; während alle direkte Uebung Verstand und Willen gemeinsam in Anspruch nimmt, aber auch die Lehre für den Verstand zugleich Uebung für den Willen ist.

Nach dieser grundsätzlichen Auffassung wären wir von „erziehendem Unterricht“ ebensowohl wie Herbart und seine Schule zu reden berechtigt. Aber wir möchten mit dieser Schule nicht verwechselt werden. Auch wir „gestehen“, wie Herbart, „keinen Begriff zu haben von Erziehung ohne Unterricht“, und erkennen, wie er, „auch rückwärts keinen Unterricht“ an, „der nicht erzieht“; wo anerkennen so viel besagen muß wie gutheißen, denn daß ein nicht erziehender Unterricht möglich sei, ist doch auch Herbarts Meinung. Nicht zustimmen können wir dagegen der Begründung dieser behaupteten Einheit von Unterricht und Erziehung durch den Satz, daß „aus Gedanken Empfindungen und daraus Grundsätze und Handlungsweisen werden“, oder, wie ein jüngerer Herbartianer (Rein, im Encykl. Handb. II, Art. „Erziehender Unterricht“, S. 2) es schärfer noch und unzweideutiger ausdrückt, „das Vorstellungsleben eines Menschen seine Entschließungen d e t e r m i n i e r t“. Wir teilen die Meinung nicht, daß aus dem bloßen Wissen — zwar nicht aus jedem, sondern nur einem bestimmt gearteten, aber doch o h n e i r g e n d e i n e n w e i t e r e n p s y c h i s c h e n F a k t o r — das Wollen resultiere. Und wenn als mitwirkend immerhin die „Empfindung“, das Interesse, die Lust und Liebe, d. h. zuletzt das G e f ü h l anerkannt wird, so soll doch, nach Herbart und den Seinen, dieses ebenfalls aus bloßen Vorstellungsverhältnissen, ohne Hinzutritt eines neuen Faktors, resultieren. Selbst wenn dies nicht die Meinung wäre, könnten wir uns nicht dazu verstehen, daß Vorstellung *plus* Gefühl den Willen mache (vergl. § 7); ferner nicht dazu, daß das sittliche „Interesse“ bloß eines neben vielen, wenn auch in der Reihe der

Interessen das vorzüglichste sei. Sondern das Wollen bleibt uns etwas Eigenes, welches in dem, was man Interesse nennt, vielleicht schon keimhaft zu Grunde liegt und eigentlich es regiert, nicht umgekehrt aus ihm sich herleitet. Fürs Wollen aber ist das sittliche Gesetz in dem Sinne, und nicht bloß abgeleiteterweise, bestimmend, daß sich allein in Gemäßheit seiner alles besondere Wollen unter die Einheit eines beherrschenden Wollens fügt. Diese notwendige Einheit des Wollens lehnt Herbart ausdrücklich ab, und so bleibt seine Pädagogik bei jener „Vielseitigkeit" der Interessen schließlich stehen, die, wie längst empfunden wird, eine reine Zielbestimmung überhaupt nicht zuläßt.

Dagegen steht Pestalozzi mit uns auf dem Boden der reinen Spontaneität der menschlichen Bildung überhaupt, und dann des unbedingten Primates des sittlichen Gesetzes. Also besteht zwischen seiner und Herbarts Grundlegung der Erziehungslehre ein innerer Gegensatz, den weder das selbstverständliche Zusammentreffen beider in so manchem Einzelsatze, noch irgend eine mildere Auslegung zum Verschwinden bringen kann.

Die auffallendste und bedenklichste Folge der Herbartschen Ansicht vom „erziehenden Unterricht" bei ihren heutigen Anhängern ist, daß ihnen für den selbständigen Wert der Verstandesbildung oft fast jedes Gefühl abhanden kommt. Nicht zufrieden damit, daß der Unterricht des Verstandes zur Erziehung des Willens unentbehrlich ist, sehen sie in dieser nun auch sein ganzes und ausschließliches Ziel. Wissen ist nicht Selbstzweck, Wissen vergeht, so ruft man uns fortwährend zu. Aber mindestens von dem Grundgesetze der Bewußtseinseinheit, welches mit dem Verstehen und nur durch es das echte Wollen begründet, vom Gesetze als letzter Form der Erkenntnis überhaupt kann unmöglich gesagt werden, es sei nur ein dienendes Mittel, das man, nachdem es seinen Dienst verrichtet hat, in die Ecke werfen dürfte. Sodann aber organisiert sich doch unter dem eigentümlichen Formgesetz des Verstehens eine eigene intellektuelle Welt, die zunächst rein in sich aufgefasst und anerkannt sein will, und die unter dem eigentümlichen

Gesichtspunkte des Verstehens alles, auch was zugleich Materie des Willens ist, nur nicht auch dessen eigentümliche Form, einschließt.

Es ist ganz auffallend, daß diese relative Selbständigkeit des Verstandes von den Herbartianern oft nicht minder verkannt wird, als andrerseits die reine Selbständigkeit und Ueberordnung des Willens. Ja bisweilen ist man aus dieser Anschauung heraus auf einen Weg geraten, der von allen, die man wählen konnte, der verkehrteste, und auch der eigenen Absicht Herbarts ganz zuwider ist, auf den Weg eines künstlichen Interessierens und Erwärmens durch äußere Mittel, schließlich durch eben jene unmittelbaren Gefühlswirkungen, die doch Herbart mit größtem Rechte ablehnt und in denen er das gerade Widerspiel des „erziehenden Unterrichts" sieht. Ohne Zweifel soll der Zögling sich durch den Unterricht auch erwärmt und interessiert, nämlich zu selbstgewollter Mitarbeit gespornt fühlen. Aber solches echte „Interesse", das bereits unter der Herrschaft des Willens steht, nicht ihn erst produzieren kann, fließt am sichersten aus der eindringenden Beschäftigung mit der Sache, aus dem Aufleuchten der Erkenntnis in der Seele des heranwachsenden Kindes, aus der Entfesselung der gestaltenden Kraft des verstehenden Bewußtseins. Dagegen muß die Sachlichkeit notwendig Schaden leiden und ein außersachliches, subjektives Verfahren Platz greifen, wenn das persönliche Erfülltsein, die Begeisterung des Lehrers, das Ergreifende der Darstellung (wovon allerdings auch Herbart gelegentlich gesprochen hat) so einseitig betont wird, wie es von den Herbartianern einer bestimmten Richtung geschieht.

In engem Zusammenhang damit steht schließlich die Stempelung bestimmter Unterrichtsstoffe, vorzüglich Geschichte und Religion, zu „Gesinnungsstoffen" vor andern. Als ob es jemals unmittelbar Aufgabe und Wirkung des Unterrichts sein könnte, „Gesinnung" hervorzubringen statt Begriff und Erkenntnis; und als ob der Unterricht eines oder einiger Fächer sich eben hierdurch von allem übrigen unterscheiden, als ob insbesondere die Geschichte es sich gefallen lassen dürfte, aus der Reihe der verstandbildenden Fächer so gut wie gestrichen

zu werden. Vielmehr muß die innige Verbindung zwischen Intellekt- und Willensbildung, je mehr sie als schlechthin notwendig und wurzelhaft erkannt wird, umso allgemeiner für alle Gebiete des Unterrichts behauptet und zur Wahrheit gemacht werden. In allen ist jene relative Selbständigkeit der Verstandesbildung zu wahren, allen aber auch eignet die fernere und letzte Beziehung auf das Willensgesetz, der zufolge sie zur Charakterbildung zugleich beizutragen imstande sind.

Auch sofern Unterschiede des Grades hierbei obwalten, sind sie nicht ausschließlich oder zuerst zu gründen auf eine materiale Einteilung wie die der Herbartianer nach „Erfahrung“ und „Umgang“, sondern es wird sich fragen nach der größeren Nähe zur Idee, d. h. nach dem Grade der Herrschaft der Form in den betreffenden Unterrichtszweigen. Nach diesem Maßstab gebührt z. B. der Mathematik (wie Plato schon erkannt und Aristoteles vergeblich geleugnet hat) sogar eine hervorragende Stelle; dagegen würde sie nicht der Geschichte bloß insofern zukommen, als sie „Teilnahme“ am Menschen erweckt. Würde nicht im Begriff des Menschen die Idee mitgedacht, so wäre die Beschäftigung des Unterrichts mit Menschen nicht gesinnungbildender als die mit Gleichungen und Kegelschnitten. Erhebung zur Idee ist etwas sehr Andres als Weckung von Teilnahme. Zu ihr aber geht der alleinige Weg durch den Begriff, der sich, angesichts der Unendlichkeit der Aufgabe der Erfahrung, mit sachlicher Notwendigkeit zur Idee vertieft. Also sehen wir uns doch auf den Weg der Verstandesbildung zurückverwiesen, auch für den Geschichtsunterricht, und gerade in Hinsicht des Beitrags, den er zur Willensbildung liefern soll.

Und so ist allgemein zu sagen: Je reiner die Verstandesbildung ihre Eigenart bewahrt, um so reiner vermag sie zur Willensbildung beizutragen. Zugleich fordert die Wahrheit der Gesinnung selbst, daß man sich grundsätzlich davor hüte, Gesinnung zu machen.

Auf diesen allgemeinen Grundlagen sei es nun versucht, von Art und Maß des Einflusses der Intellektbildung auf die Willensbildung genauere Rechenschaft zu geben. Als Grund-

satz darf nunmehr vorangestellt werden: daß die Bildung des Verstandes in eben dem Maße den Willen entwickeln hilft, als sie, nach der Grundforderung Pestalozzis, die Selbsttätigkeit in Anspruch nimmt, und als das Stoffliche in ihr sich dem Formalen unterordnet. Und zwar findet dies seine Anwendung gleichermaßen auf beide notwendig zusammengehörenden Bestandteile der intellektuellen Tätigkeit: das Kennen und das Können, Einsicht und Ausübung, Theorie und Technik. Denn da einerseits theoretische und praktische Einsicht wesensverwandt und zusammengehörig sind, andrerseits die Uebung für beide völlig in eins zusammenfällt, nämlich in der Technik im weitesten Verstande, so muß wohl der Zusammenhang der Entwicklung des Intellekts mit der des Willens sich in diesen beiden Richtungen gleich sehr bewähren.

Zur Durchführung dieser Grundansicht aber haben wir nur das früher (§ 9) begründete und weiterhin immer vorausgesetzte genaue Zusammengehen der drei Stufen der Intellekt- und Willensbildung zu Grunde zu legen und daraus die Konsequenzen zu ziehen. Derselbe dreigliedrige Stufengang, vom sinnlichen Bewußtsein durch das empirisch-gesetzliche zum vernunftgesetzlichen, d. h. dem auf durchgängige Einheit gerichteten, muß gelten für die Verstandesentwicklung in der Doppelbedeutung des Kennens und Könnens und für die Entwicklung des Willens. Indem die Entfaltung des Verständnisses von Stufe zu Stufe den Willen je auf den entsprechenden Stufen in Tätigkeit setzt, kann sie gar nicht umhin auch auf seine Entwicklung in derselben Abstufung hinzuwirken.

So wird von Seiten des Intellekts in der Tat „der Grund gelegt" zu den drei fundamentalen Tugenden des Willens. Reinheit der sinnlichen Auffassung und sinnlichen Betätigung, ein gebildetes Gefühl für Maß und Harmonie im Anschauen und verwirklichenden Tun wird gewiß, da es selbst unmittelbar im Triebleben Wurzel fassen muß, auch direkt hinwirken auf jene ethische Tugend der Reinheit oder des Maßes, welche das ganze Triebleben durchdringen und ihm seine gesunde, mit sich selbst einstimmige Richtung geben

soll. Die Erschließung des Verständnisses für Regel und Gesetz, für die Zusammenstimmung des Vielen im Einen, und die dadurch bedingte Beherrschung alles Stofflichen der Natur im theoretischen und technischen Verstehen fordert nicht minder und fördert daher die Sicherheit und Klarheit gesetzlichen Wollens, den Sinn der Ordnung, der Organisation in allem unserm Wirken, der den Kern unsrer zweiten ethischen Tugend bildet. Und in womöglich noch innigerer Verbindung steht das wieder hieraus sich entwickelnde Vernunftbedürfnis nach durchgehender Einheit und Uebereinstimmung, der voll erwachte Sinn der Wahrheit in intellektueller Bedeutung mit dem Sinn und Bedürfnis der Wahrheit als praktischer Tugend; das kritische Gewissen der wissenschaftlichen Vernunft mit der sittlichen Selbstkritik. Man hätte direkt von Tugenden des Intellekts, genau parallel denen des Willens, zu reden, wenn nicht in Wahrheit jene in diesen schon mitbegriffen wären. Daß Pestalozzi auch diesen Zusammenhang nahe vor Augen gesehen, zeigen am schönsten seine unvergeßlichen Sätze über die Arbeitsbildung*). Unzulänglich bleibt bei ihm allenfalls, daß die technische Bildung, die er zu eng nur als Bildung der Hand (und etwa des Auges) versteht, der Kopf- und Herzensbildung zu selbständig nebengeordnet erscheint; obwohl sie bisweilen deutlich als das gemeinsame, beide vermittelnde Element zu Tage tritt.

Aber auch die vierte unsrer ethischen Tugenden, die dem sozialen Gebiet zugewandte, obwohl zugleich individuell begründete Tugend der Gerechtigkeit findet im Felde des Intellekts ihr Gegenbild. Schon überzeugten wir uns, nicht bloß, daß die Technik auf Gemeinsamkeit des Tuns und also auf gemeinschaftliche Regelung zwingend hinführt, sondern daß menschliche Vernunft überhaupt, auch als bloß theoretische, wesentlich Vernunft der Gemeinschaft ist und nur im Leben der Gemeinschaft sich entwickelt, also auch umgekehrt durch

*) Lienhard und Gertrud (Werke Bd. 11, S. 562 ff.). Vgl. „Pestalozzi's Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage“ S. 27; Herbart, Pestalozzi etc. S. 123 f.

ihre Entwicklung zur Bildung des Sinns und Willens der Gemeinschaft beitragen muß. Wenn also überhaupt von intellektuellen Tugenden, so wäre auch von einer intellektuellen Tugend der Gerechtigkeit zu sprechen, als der Bereitschaft, auf dem Grunde gemeinsamer Vernunft mit dem Andern auch im bloßen Denken Verständigung zu suchen, gerechte Kritik zu üben und gerechter Kritik sich willig zu unterwerfen. Nur ist wiederum ohne weiteres klar, daß dies in dem ethischen Begriff der Gerechtigkeit schon mitenthalten ist.

Dieses alles findet nun notwendig in der Erziehung, und sofern die Erziehung des Verstandes, des Kennens wie des Könnens, Unterricht ist, im Unterricht, und zwar in jedem ohne Ausnahme, seine Anwendung. In dieser allgemeinen, auf alle Gebiete des Intellekts ohne wesentlichen Unterschied sich erstreckenden Beziehung wäre die völlige Einheit des Unterrichts mit der Erziehung höchstens noch nachdrücklicher zu betonen, als es seitens der Herbartianer geschieht, die diese Seite der Frage kaum je beachtet, vielmehr regelmäßig nur im Materialen der Vorstellungsbildung die Grundlage der Willenserziehung gesucht haben. Daß im Materialen allerdings derselbe enge Zusammenhang der Intellekt- und Willensbildung stattfinden muß, folgt für uns schon aus der Grundvoraussetzung der unumschränkten Herrschaft der Form über den Stoff, im Erkennen wie im Wollen. Nur folgt aus derselben Voraussetzung, daß der Zusammenhang *ursprünglich formal, nicht material begründet* ist.

Auch hier treffen wir dagegen wieder genau zusammen mit den Gedanken *Pestalozzis*, nämlich mit seiner Grundidee der Elementarbildung, deren Kern wir eben darin sehen, daß aller Besitz des entwickelten Menschengeistes aufgebaut werden muß aus den ursprünglichen *Elementen des gesetzmäßigen Verfahrens, nach welchem überhaupt das Bewußtsein seinen Gegenstand sich gestaltet und damit erkennt* (§ 5). Wir erblicken hierin einen Gedanken von schlechthin entscheidender Bedeutung für das Ganze zunächst der Intellektbildung; einen Gedanken, der

durch Pestalozzi zwar nicht nach allen Seiten gleichmäßig durchgeführt, von Herbart aber gründlich verkannt und verdorben worden ist. So ist die Zahl der reine Ausdruck, nicht irgend eines in der Erfahrung vorgefundenen Gegenstandes, oder bloß einer höchst allgemein verbreiteten Eigenschaft solcher, sondern des gesetzlichen Verfahrens des Verstandes, einen Gegenstand überhaupt, im Denken ursprünglich, und erst folgeweise in der Erfahrung, als einen, zwei u. s. f. zu setzen und solcher Setzung gemäß zu erkennen. So ist die geometrische Form der Objekte nicht von gegebenen Gegenständen abgelernt oder kopiert; dies Kopieren, wenn es sonst verständlich wäre, würde den Besitz der Elemente geometrischer Gestaltung doch immer schon voraussetzen; diese sind vielmehr *ursprüngliche Entwürfe* des anschauenden Geistes: aus *der* Linie, *dem* Winkel u. s. f., d. h. gemäß der Konstruktionsregel, die diese Begriffe darstellen, bauen sich die Gestalten, die wir in den Dingen wahrzunehmen glauben, in unserem Geiste ursprünglich auf, und nur vermöge dieser ursprünglichen Konstruktion werden sie diesem anschauenden Geiste erkennbar; er vermag sie zu erkennen nur, weil er sie selber gestaltet. So ist schließlich jeder echte Begriff Ausdruck eines besonderen Denkverfahrens, daher zuletzt nur verständlich aus solchen reinen Grundbegriffen, welche die Elemente *alles* Denkverfahrens in Erzeugung von Gegenständen überhaupt, d. h. (nach Kant) die notwendigen und hinreichenden Konstruktionsstücke einer „möglichen Erfahrung“ zum Inhalt haben, und in diesem ihnen ursprünglich eigenen Gesetzescharakter auch abgesondert zu Bewußtsein gebracht werden können und müssen.

Indem diese Genesis des menschlichen Verstandes Pestalozzi bestimmt vor Augen stand, mußte er es freilich schwer genug finden, sie gerade in der frühesten menschlichen Geistesentwicklung, der sein Interesse fast ausschließlich zugewandt war und die, so meinte er, diese Elemente am deutlichsten erkennen lassen müßte, in genügend reiner und unmittelbarer Gestalt wiederzuerkennen. Das ist es hauptsächlich, was ihn zur vollen Klarheit nicht durchdringen ließ, wie denn auch

die Ausführung, die er seinem Grundgedanken zu geben vermochte, ihm selber niemals genügt hat.

Diese Schwierigkeit ist begreiflich; auch der heutige Stand der Untersuchung ermöglicht nicht ihre glatte und reine Bewältigung, obgleich der Weg ihrer Ueberwindung bereits unvergleichlich klarer als vor hundert Jahren erkennbar geworden ist. Indem nämlich die komplexeren Bildungen der Vorstellung sich anfangs ohne bestimmtes Bewußtsein vollziehen, oder doch nicht ihr Vollzug, sondern nur das Ergebnis in bestimmtem Bewußtsein verbleibt, so bedarf es immer erst einer oft schwierigen Analyse, die von diesen komplexen Gestaltungen (als den gegebenen) ihren Ausgang nehmen und zu ihren einfacheren Elementen bis zu den einfachsten erst zurückgehen muß. Diese Analyse würde aber gar nicht möglich sein oder doch zu keinem reinen Ergebnis führen können, wenn nicht die konstruktive, synthetische Arbeit, durch die jene komplexen Gebilde erst entstanden, voraus vollbracht, und in und mit dieser das Verständnis in der Richtung (zum Beispiel) der geometrischen Form überhaupt schon vorgebildet wäre. Man würde ohne das überhaupt nicht angeben können, was eigentlich aus den komplexen Bildungen herauszuarbeiten, aus welchen und welcherlei Elementen vielmehr sie zu rekonstruieren seien. Und doch ist dies möglich: ein Kind setzt seine Bauklötze zusammen, so wie es geometrisch und mechanisch richtig ist. Und es hat von dieser Richtigkeit auch eine Art Wissen; es weiß bestimmt voraus, und zwar nicht durchaus nur in Fällen, wo es des früheren, zufälligen Gelingens etwa sich erinnert, sondern auf Grund seines bis dahin erworbenen allgemeinen Verständnisses seiner Klötze, was es mit diesen und diesen Klötzen wird leisten können und was nicht. Dies Wissen kann unter günstigen Umständen schon früh in verhältnismäßig großer Feinheit ausgearbeitet sein; jedenfalls lange bevor das Kind fertige Begriffe und nicht bloß dunkle Ahnungen von Zahlen, Größen und gar mechanischen Beziehungen hat. Man sagt dann, es hat diese Kenntnis aus der „Erfahrung“. Aber man mache sich doch auf dem Wege der Sinnesphysiologie klar, wie solche Erfahrung zustande

kommen konnte. Sie kam zustande durch ein sehr komplexes, in den entscheidenden Schritten aber synthetisches und keineswegs analytisches Verfahren, im Prinzip nicht verschieden von dem, welches in voller Helle des Bewußtseins bald der Rechen- und Geometrie-Schüler, und auf wiederum höherer Stufe der experimentierende Physiker vollbringen wird.

Ein Gleiches gilt von der primitiven Sprachbildung. Könnte man etwa noch glauben, wirklich eine Erklärung damit zu geben, daß das Kind die arithmetischen, geometrischen, mechanischen Verhältnisse sehe, taste etc., und dadurch lerne, so möchte ich gern, daß mir jemand klar machte, aus welchen und welcherlei rezeptiven Wahrnehmungen es die oft feinen und verwickelten begrifflichen Bezüge, die in den Formelementen der Sprache ausgedrückt sind, verstehen und anwenden lernen, wie es zum Beispiel vom Zeitverhältnis anders als auf die eben erklärte Weise, rekonstruierend, was es zuvor konstruiert hatte, auch nur die schlichtesten Begriffe gewinnen konnte.

Mit der Berufung auf die Erfahrung ist hier überall nichts getan; man setzt dabei nur das, nach dessen Erklärung gefragt wird, auf fast beliebiger Stufe als plötzlich gegeben voraus. Man sagt im Grunde nur (wie in Lockes Kritik des „Angeborenen“ so auffallend ist): es mußte doch irgend einmal zuerst da sein, da ja anfangs nichts davon vorhanden war. Ganz gewiß war es irgend einmal zuerst da; und vielleicht plötzlich genug sprang es wie aus dem Nichts hervor. Allein wir fragen: wie konnte es auf einmal da sein, eben da zu Anfang nichts davon da war, sondern alles bis aufs Letzte erst errungen werden mußte? Wie ist diese ganze Errungenschaft zu verstehen, wenn nicht aus irgend welchen schlechthin primitiven Anfängen, nicht Gegebenheiten, aktuellen oder potenziellen, sondern elementaren, gesetzmäßigen Verfahrungsweisen, überhaupt Etwas zu setzen, als eines, gerades, gleiches und so fort? Das ist es, was Pestalozzi bei seinen „Elementen“ vorschwebte, und was in der Tat den elementaren Erwerb menschlicher Erkenntnis, vollends jeden abgeleiteteren, allein verständlich macht.

Genau so viel aber, sagen wir nun weiter, als hierbei Selbsttätigkeit des sich bildenden Geistes oder in ihm selbst sich durchringende Form ist, genau so viel ist auch Sieg des Willens, mithin zugleich Fortschritt auf der Bahn seiner Entwicklung. Daß es der Wille zunächst in der Elementarform des sinnlichen Triebes ist, was sich so entwickelt, ist nur, was wir erwarten müssen. Nach allem aber, was über das Verhältnis des Triebes zum Willen und Vernunftwillen seines Ortes festgestellt worden, ändert dies nichts an der Richtigkeit unsrer These. Und so meinen wir nun zu begreifen, inwiefern schon die Entwicklung des Trieblebens mit der Bildung der sinnlichen Vorstellungen Hand in Hand gehen und unter gesunder Leitung in einer Richtung mit ihr sich vereinen muß. Hier findet denn alles das seine Anknüpfung, was hierüber an früheren Stellen (§ 20 und 26) schon zu sagen war und jetzt nicht wiederholt zu werden braucht. Im besondern sei nur erinnert an das genaue Ineinandergreifen der Entwicklung der Muskel- und Sinnestätigkeit, wodurch ja die engste Verbindung zwischen Erkenntnis und auf unmittelbare Betätigung gerichtetem Trieb sich vom ersten Anfang an knüpfen muß.

Zum Glück ist die kindliche Bildung in diesem allen vergleichsweise wenig auf planmäßige Unterstützung von außen angewiesen. Das Planmäßige der Erziehung auf dieser Stufe kann allein bestehen in sorgsamer Körperpflege und Fernhaltung alles Hemmenden; wozu nicht am wenigsten die Versuche einer künstlichen Beschleunigung oder Vorwegnahme des geistigen Fortschritts gehören. Das aber ergiebt sich von selbst bei einigermaßen verständnisvollem Entgegenkommen der ganzen Umgebung und liebevollem Anschmiegen ihres Verhaltens gegen das Kind an dessen eigenen gesunden Trieb; was keines gelehrten Studiums, aber desto mehr der eigenen seelischen Gesundheit, natürlichen Frische und Kindlichkeit dieser Umgebung bedarf. Daraus versteht sich, daß die pädagogische Reflexion sich von jeher wenig, in der Tat zu wenig, mit dieser ersten, und fast ausschließlich mit der zweiten Stufe der Intellektbildung, der des eigentlichen, organisierten Unterrichts,

beschäftigt hat. Diese bedarf auch für uns um so mehr einer eingehenden Behandlung, als gerade auf diesem Gebiet die zentrale Frage des Verhältnisses der Intellektbildung zur Willensbildung zu Streitigkeiten geführt hat, an denen wir schon wegen ihrer großen praktischen Tragweite nicht vorbeigehen dürfen; die übrigens auch des theoretischen Interesses keineswegs ermangeln. Es sind die Fragen, die sich an den Begriff der Herbartianer vom „Gesinnungsunterricht“ und besonders an ihre Ansicht vom gesinnungbildenden Wert der Geschichte knüpfen.

§ 30.

Fortsetzung. Zweite Stufe. „Erziehender Unterricht“, insbesondere Geschichte als „Gesinnungsunterricht“.

Das unterscheidende Merkmal der zweiten Erziehungsstufe in Hinsicht der Intellektbildung sehen wir in der bewußten Erarbeitung der Begriffe, dem planmäßigen Ausgehen auf Einheit und Gliederung zunächst einzelner, bestimmt abgegrenzter Wissensgebiete, die dann von selbst auch unter sich Einheit suchen werden. Daraus folgt eine gewisse und zwar fortschreitende Scheidung von Theorie und Ausübung, die auf der ersten Stufe noch in möglichst enger Verbindung zu halten waren. Eine starke und selbständige Entwicklung des theoretischen Vermögens muß aber auch zur Willensbildung Wesentliches beitragen, denn das Formale des Intellekts, in dem seine tiefste Verbindung mit dem Willen liegt, kommt eben darin erst zu seiner ganzen Wirkung.

Hierauf gründen wir die Behauptung, daß in Hinsicht der sittlichen Wirkung gerade den Unterrichtsfächern eine hohe Wichtigkeit zukommt, die den Charakter des Intellektuellen am reinsten darstellen. Diese sind aber Mathematik und mathematische Naturwissenschaft. Haben diese dem Stoff nach zum Willen auch keine direkte Beziehung, so dienen sie eben durch die Energie, mit der sie die Form an die Spitze stellen und alles Materiale, mit dem sie zu tun haben, möglichst rein in Form aufzulösen streben, desto mehr der Disziplin

des Geistes auch in der praktischen Bedeutung der Willensherrschaft in der Erkenntnis. Sie erziehen zum Gewissen der Wahrheit. Uebrigens bleibt auch das Stoffliche der Naturwissenschaft (in der Mathematik ist eigentlich nichts Stoff, sondern die Form alles) nicht gleichgültig für den Aufbau der Willenswelt. Denn alles Natürliche ist zugleich Materie für den Willen, und wiederum ist die Natureinheit, als eine Idee der Vernunft, die Voraussetzung für die reine Ausarbeitung der Idee einer Einheit der Zwecke. Eben deswegen darf man es nicht scheuen, sie, als Idee, auch aufs organische Reich und also auf den Menschen nach allem, was an ihm Natur ist, bis zu den unmittelbaren (physischen) Voraussetzungen sogar der Willenshandlung auszudehnen. Daß die Wahrheit der Sache es so fordert, sollte für sich allein entscheiden; übrigens existiert auch die Gefahr, die man sich dabei einbildet, in der Tat nur in der Einbildung. Denn je sicherer durch das ganze Verfahren der Intellektbildung die kritische Einsicht ermöglicht und vorbereitet ist, daß die Natur selbst, eben in dieser strengen, allumfassenden Einheit gedacht, eine bloße Idee, d. i. ein Entwurf der Vernunft ist, um so weniger braucht man vor der reinen, rückhaltlosen Durchführung dieser Idee noch irgend ein geheimes Grauen zu empfinden. Welche positiven Hülfen über dies alles gerade die Willenserziehung von der vollen Beachtung der Naturbedingtheit des Menschendaseins auch im Praktischen zu erwarten hat, ist durch Julius Baumann*) in einem Sinne, den wir durchaus anerkennen können, und mit so gründlicher Sachkenntnis ausgeführt worden, daß ich mich begnügen darf, darauf als auf eine sehr willkommene Ergänzung gegenwärtiger Ausführungen zu verweisen.

Aus allen diesen Erwägungen ergiebt sich ein hoher Wert gerade des mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterrichts für die Willensbildung, den man ihm gemeinhin nicht hat ein-

*) Ueber Willens- und Charakterbildung auf physiol.-psychol. Grundlage. (Sammlg. v. Abh. a. d. Geb. d. pädag. Psychol. u. Physiol. Bd. I. H. 3. Berlin, Reuther & Reichard, 1897.)

räumen wollen; ein Wert, der gerade darin beruht, daß diese Fächer, mehr als andre, reine Intellektbildung bieten. In dieser Hinsicht darf sich der Sprachunterricht mit dem mathematischen nicht vergleichen. Zwar liefert auch er zur logischen Bildung einen unverächtlichen Beitrag, der in der Grammatik am kräftigsten, weil reinsten zur Wirkung gelangt. Auch sie rechnen wir also zur notwendigen Disziplin des Geistes, auch in willenbildender Absicht. Allein wenigstens in der lebendigen Sprache ist dies logische Moment unlöslich verflochten mit einem ethischen und einem ästhetischen, und muß auch im Unterricht damit verflochten bleiben. Die Sprache muß die ihr eigentümliche bildende Wirkung doch wohl eben da entfalten, wo sie am meisten Sprache ist, d. h. aufs innigste sich dem wirklichen Vorstellungslauf anschmiegt, in dem eine Ablösung des Logischen nicht stattfindet noch stattfinden soll. Infolge dieser unlöslichen Komplikation der drei Grundelemente der Bildung fördert das Studium der Sprache direkt weit mehr psychologisches als logisches oder etwa ethisches oder ästhetisches Verständnis. Sie enthält Elemente aller drei Gebiete in größtem Reichtum und in einer unmittelbar dem Leben des Geistes erwachsenen Form wie kein andres Lernfach; sie ist daher unerschöpflich an Problemen in jeder dieser Richtungen und noch besonders in der Vereinigung ihrer aller. Aber eine bis zum Grunde dringende Bearbeitung dieser Probleme erfordert eine analytische Arbeit, die im Studium der Sprache selbst gar nicht liegt, fast ihm widerstrebt; die dagegen ganz anders vorbereitet und (wenngleich nur nach einer, der logischen Seite) direkt eingeleitet wird durch Mathematik und Naturwissenschaft, und welche ganz eigentlich die Aufgabe der Philosophie ist; aber auch zu dieser giebt es keinen Zugang als durch Mathematik und Naturwissenschaft. Das ist in der einseitigen Verfechtung der überkommenen Zentralstellung der Sprachen im Jugendunterricht (zumal dem höheren) überaus oft verkannt, und dadurch die gerechte Sache nicht wenig geschädigt worden.

Denn gerecht bleibt die Sache selbst. Man empfindet richtig, daß dem Sprachunterricht eine universale Bedeutung

zukommt wie keinem andern. Er stellt ein gemeinsames Element dar, in welchem alle wesentlichen Faktoren der Bildung sich begegnen und zu durchdringen trachten. An der Sprachbildung ist, wie es von den Pädagogen oftmals ausgeführt worden ist, einerseits aller Unterricht beteiligt, denn der Unterricht jedes Fachs vermag je in Hinsicht seines besonderen Gegenstandes das Sachverständnis nur zugleich mit dem Sprachverständnis zu entwickeln. Umgekehrt entnimmt der Sprachunterricht seinen Stoff allem sonstigen Unterricht. Er bringt also die natürlichste und nächstliegende „Konzentration" des gesamten Unterrichts zuwege, und hat zu solcher gedient, lange bevor dies Schlagwort der Herbartianer geprägt war, und vielleicht in einem schlichteren und wahreren Sinn als dies Schlagwort oft verwendet wird. Durch diesen universalen Charakter eignet sich der sprachliche Unterricht dann auch zur Anknüpfung vieles Sachlichen, das nicht in eigenen Fächern vertreten ist, so auch der philosophischen oder zur Philosophie wenigstens vorbereitenden Elemente, die schon im Unterricht der mittleren Stufe ihre Stelle haben; wovon weiterhin noch zu reden sein wird.

Vorzüglich aber bildet die Sprache den natürlichen Konzentrationspunkt alles aufs Kulturgebiet und folglich auf das Gebiet der Geschichte bezüglichen Unterrichts. Doch wäre es falsch, sie darum ganz dem Gesichtspunkte der geschichtlichen Bildung zu unterstellen, wozu hier und da eine Neigung sich verrät. Die Sprache ist ein historisches Produkt und eines der wichtigsten; sie ist andrerseits der Träger aller oder fast aller geschichtlichen Ueberlieferung. Allein sie ist noch etwas mehr als bloß ein Medium und wiederum ein Gegenstand der Ueberlieferung; sie ist über das alles und vor dem allen der unmittelbare Träger des gegenwärtigsten, und wiederum des zeit- und geschichtslosesten Inhalts des menschlichen Bewußtseins. Sie enthält, wiewohl unabgesondert, Elemente rein rationaler Ordnung: logische, ethische, ästhetische; und diese nicht bloß als geschichtlich überkommene, sondern vollkommen so, wie wir dies alles überhaupt geistig besitzen. Denn man besitzt und beherrscht geistig nur, was man aus-

sprechen, was man wenigstens in Gedanken, in der Fiktion (s. o. S. 90) mitteilen kann.

Der Mensch ist Produkt seiner Vergangenheit, aber er ist auch Erzeuger seiner Zukunft. In aller eigentlich produktiven geistigen Tätigkeit steht er seinem Gegenstand, dessen Schöpfer er sich weiß, gegenüber, fast als ob es keine Vergangenheit gäbe. Vielleicht wendet man ein, wenigstens das Kind habe vorerst nur reproduktiv den Erkenntniserwerb der Vergangenheit sich zu eigen zu machen. Aber im Gegenteil, gerade die ungeschichtliche Haltung ist die naive, also dem Kinde angemessenste. Geschichtsverständnis setzt eine lange vorhergegangene, sozusagen geschichtslose Entwicklung voraus. Erst der schon weit Entwickelte kann sich die Aufgabe stellen, etwas von dieser seiner eigenen Entwicklung rückwärts blickend zu verstehen. Es ist also das Kind zwar zu bilden durch Ueberliefertes, aber die Reproduktion des Ueberlieferten wird um so reiner und tiefer sein, je mehr sie sich der vollkommen ungeschichtlichen Produktion nähert. So ist es im Mathematik-Unterricht doch das Ideal seit Platos Meno, womöglich nichts als die Zeichen zu überliefern, alles Sachliche den Zögling selber finden zu lassen, also überhaupt nicht mehr mitzuteilen, als nötig oder nützlich ist, um zum Selberfinden anzuregen. So ist alles Dichterische zwar zu überliefern, doch so, daß es möglichst wenig als bloß Ueberliefertes wirkt, sondern als so sehr wie nur möglich *Erlebtes*. Dasselbe gilt von allem, was von freierer Reflexion, als „Aufsatz“, erst mitgeteilt, dann dem Mitgeteilten nachgeschaffen wird; der Aufsatz soll Uebung im Selbstdenken und produktiver Darstellung, nicht bloß verständnisvolle Reproduktion sein. Das alles reimt sich schlecht mit der weit verbreiteten Ansicht, die den sprachlichen Unterricht dem geschichtlichen geradezu einordnet.

Vielmehr sehen wir in der Weckung *geschichtlichen* Verständnisses eine ganz eigene und bedeutungsvolle Aufgabe besonders des höheren Unterrichts. Es ist doch einmal die große Errungenschaft unseres klassischen Zeitalters diese Einsicht, daß es eine höhere Stufe des Menschenbewußtseins ist, die es zur Höhe geschichtlicher Erkenntnis, zum Menschheits-

bewußtsein erhebt. Das ist fortan ein nicht wieder preiszugebendes Stück der „allgemeinen“ d. h. keine der wesentlichen Seiten des Menschentums vernachlässigenden Bildung. Auch ist es gewiß, daß die Höhe des sittlichen Bewußtseins völlig erst auf dieser Grundlage erreicht wird.

Dagegen kann ich es weder als richtig erkennen, die ethische Wirkung des Unterrichts mit der Ausschließlichkeit, wie es von Seiten der Herbartianer mitunter geschehen ist, auf das geschichtliche Element zu stützen, noch darf umgekehrt der Geschichtsunterricht unmittelbar oder ausschließlich als „Gesinnungsunterricht“ aufgefaßt werden. Es darf auf keine Weise verdunkelt werden, daß der geschichtliche wie jeder andre Unterricht zunächst rein intellektuellen Charakter trägt. Geschichte kommt von Geschehen; zwar fällt (wie oben S. 191 gezeigt worden) bei weitem nicht alles Geschehen in ihren Bereich, sondern nur das von Menschen ausgehende und die gemeinen Interessen menschheitlicher Kultur von irgend einer Seite wenigstens indirekt berührende, dieses aber doch zunächst als Geschehen in der Zeit und hinsichtlich seiner zeitlichen Bedingtheit. Nun läßt sich aber kein einzelnes Geschehen vom Gesamtgeschehen, keine Kausalität eines einzelnen Geschehens von der Totalität der Verursachungen, also der Natur, wirklich ablösen. In der Geschichtsforschung ist auch diese Einheit tatsächlich mehr und mehr zur Anerkennung gelangt; aber den Pädagogen scheint sie vielfach noch recht fern zu liegen. Es verschwindet in den Ausführungen über die Pädagogik des Geschichtsunterrichts oft gänzlich, daß es in der Geschichte überhaupt etwas zu verstehen giebt. Man erzählt und läßt wiedererzählen. Zwar sollen es ohne Zweifel geschehene Tatsachen sein, die man erzählt, auch bemüht man sich wohl in der Erzählung etwas von ursachlichem Zusammenhang der Tatsachen wenigstens ahnen zu lassen. Aber daß beides, die Tatsachen und der ursachliche Zusammenhang, erst erforscht, erst festgestellt zu werden nötig hat, davon empfängt der Schüler fast keinen Eindruck; während in den Naturwissenschaften, vollends in der Mathematik doch allgemein anerkannt wird, daß der wenn noch so begrenzte Einblick in

die Erforschung der Tatsachen und gesetzlichen Zusammenhänge, nicht die Mitteilung davon und deren gläubige Hinnahme das eigentlich Bildende des Unterrichts ausmacht. Muß es sich nicht in der Geschichte, sofern es darin Tatsachen und Gesetzlichkeiten von Tatsachen zu erkennen giebt, genau so verhalten?

Historie heißt in herrschender Bedeutung Erforschung und nicht Erzählung; die heute bei uns einflußreichste pädagogische Richtung scheint sie ausschließlich als Erzählung und ganz und gar nicht als Erforschung zu verstehen. Nach Willmann z. B. hätte der Geschichtsunterricht ausdrücklich „seinen Schwerpunkt in der epischen Seite zu suchen“; das schließt den Gesichtspunkt der Erforschung geradezu aus; denn Epik und Erforschung vertragen sich nicht. Epik ist ein ästhetischer Begriff, sie ist Sache des freien Spiels der Phantasie, nicht der Arbeit des Verstandes. Aber auch Hermann Schiller — selbst Geschichtsforscher — betont zwar die Wichtigkeit der Erkenntnis ursachlicher Zusammenhänge, aber nur desto mehr ist man verwundert zu finden, daß auch er eine andre Methode des Geschichtsunterrichts als erzählende Mitteilung nicht zu kennen scheint. Man empfindet also nicht, wie bedenklich in jeder erzieherischen, sowohl intellektuellen wie ethischen Rücksicht ein Unterricht ist, der dem Schüler durch einfache Mitteilung Begriffe und zwar von der größten, erdenklich schwierigsten Sache, vom Werdegang und innern Zusammenhang der Entwicklung der Völker und schließlich der Menschheit zu überliefern vorgiebt; Begriffe, von denen die tiefsten Forscher mit Schmerz bekennen, daß sie sie nicht besitzen. Man fühlt also nicht die gefährliche (objektive) Unwahrheit, deren man sich durch solchen Unterricht schuldig macht. Ich meinerseits kann nicht verschweigen, daß ich sie als Schuljunge bereits empfunden habe, und dann immer mehr.

Wer sie je empfunden hat, kann nur den niederschlagendsten Eindruck davon erhalten, wenn bei dieser Lage auch noch ein starkes und anscheinend erfolgreiches Bestreben besteht, sozusagen den ganzen Schulunterricht in Geschichtsunterricht, d. h. in ein einziges Vorerzählen und Nacherzählen

zu verwandeln. Die Preußischen Lehrpläne für die höheren Schulen vom Jahre 1891 konnten dafür als ein nur zu konkretes Belegstück gelten. Da wurde besonders der ganze Sprachunterricht mit geschichtlichen Stoffen einschließlich der Sage, die unter dem Gesichtspunkt der Epik ja ganz natürlich mit der Geschichte in eine Linie rückt, förmlich vollgepfropft, und auch für das, was von nicht unmittelbar geschichtlichen, besonders dichterischen und rhetorischen Stoffen zugelassen wurde, eine ausschließlich oder doch in erster Linie geschichtliche Behandlungsweise direkt vorgeschrieben; während die Grammatik und die Uebersetzung namentlich in fremde Sprache, die eine unverächtliche Uebung in eigener Denkarbeit jedenfalls einschließen, bedenklich verkürzt und auch irgend ein Ersatz dafür in verstärktem mathematisch-naturwissenschaftlichem Unterricht bekanntlich nicht geleistet wurde; gerade als ob bis dahin in den Schulen an Gedächtnisarbeit empfindlicher Mangel, an eigener Denktätigkeit gefährlicher Ueberfluß gewesen wäre. Wie hat man auf solche Abwege nur geraten können? Man wird nicht fehlgehen, wenn man der Rede vom „erziehenden Unterricht“, vom geschichtlichen als dem zentralen „Gesinnungsunterricht“ wenigstens einen Teil der Schuld beimißt. Die Phrasen von den „ethischen“ Unterrichtsstoffen oder Lehrgegenständen u. s. w. sind seit diesen Lehrplänen offiziell geworden; es sollte der gesamte Unterricht von „ethischem und geschichtlichem“ Geiste — was für diesen Standpunkt sich einfach deckt — durchdrungen sein und dergleichen mehr. Zwar die ganz besondere politische und „soziale“ Tendenz, welche die genannten Lehrpläne dem Geschichtsunterricht anbefahlen und gegen die die Geschichtslehrer selbst sehr gegründeten Einspruch erhoben haben, konnte sich unter dem Deckmantel der Herbartschen Theorie ja wohl nicht zu bergen versuchen; das war Zeitstimmung und ist als solche, wie wir denken, heute bereits „historisch“ geworden. Aber wenigstens die allgemeine Auffassung des Geschichtsunterrichts, welche jene „Lehrpläne“ vertraten, weicht doch nicht allzu weit von dem ab, was man auch in den gangbaren Lehrbüchern mancher Gymnasialpädagogen lesen kann; wie wenn

es hieß, daß die Begeisterung des Lehrers, die Lehrerpersönlichkeit, die voll nur im freien Vortrag zur Geltung komme, die lebenswarme Schilderung der vorgeführten Helden im Geschichtsunterricht „fast alles tue“. Also der aufrichtigen Wahrheit der Sache, dem geduldigen Erarbeiten der Begriffe verbleibt so gut wie nichts! Dagegen war mit allem Nachdruck zu betonen, daß es im geschichtlichen wie in jedem andern Unterricht auf Sachlichkeit zuerst und zuletzt ankommt, die durch jedes Vordrängen der Persönlichkeit des Lehrers nur Schaden leiden kann; daß Wahrheit zuerst zu fordern ist und nur auf ihrem Grunde Begeisterung natürlich erwachsen soll, deren an sich die äußerste Torheit fast gerade so fähig ist; daß klare Begriffe, gegründetes Urteil das Ziel des Unterrichts sein müssen und erst sehr in zweiter Linie die eindrucksvolle Schilderung stehen darf; daß es mit einem Wort auf „Vernunft und rechten Sinn“ zuerst und schließlich allein ankommt, und nicht auf den „Vortrag“, der „des Redners Glück“ ist*). Auch abgesehen von allem „Ethischen“ ist Erzählung, Schilderung, Vortrag einmal nicht der Erkenntnisweg für geschichtliche Wahrheit, ganz so wenig wie für irgend welche andre.

Der notwendige Kampf gegen diese gefährliche Zeitkrankheit soll uns indessen nicht dagegen verblenden, — was von andern Seiten wieder verkannt wird, — daß doch dem Geschichtsunterricht eine hohe Bedeutung gerade in ethischer Hinsicht zukommt. Geschichte ist nach einer Seite Kausalforschung, und diese Seite bedurfte, weitgehender Verkennung gegenüber, einer nachdrücklichen Hervorhebung. Allein Geschichte steht andrerseits unter dem Zeichen der Idee und zwar zuletzt der

*) Diese Erinnerungen, zu denen die „Lehrpläne und Lehraufgaben“ von 1891 nur zu dringenden Anlaß gaben, scheinen auch noch heute nicht ganz überflüssig; denn die jetzt geltenden Lehrpläne (von 1901) wiederholen, was die hier in Rede stehenden Fragen betrifft, mit nur geringer Abschwächung die alten Fehler. Daß ich mich in der Rüge dieser Fehler übrigens mit manchen tüchtigen Gymnasialpädagogen (so besonders mit O. Jäger, Aus der Praxis) in ungesuchter Uebereinstimmung befinde, braucht Kundigen nicht erst gesagt zu werden.

sittlichen Idee. Geschichte kann schließlich nicht anders als auf sittlichem Grunde begriffen werden, wie konkrete Sittlichkeit nicht anders als auf geschichtlichem Grunde; das erkennen wir ganz an.

Geschichte, sagten wir, sei so viel als möglich naturalistisch zu begreifen. Der Mensch und die Menschheit sind, insofern es sich um Kausalität handelt, nach Spinoza nicht „Staat im Staate", sondern in der Einheit der „Natur" mitbegriffen. Allein Geschichte der Menschheit kann nicht bloß naturalistisch begriffen werden. Denn zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Volk, Volk und Volk, und schließlich zwischen beiden und der Menschheit bestehen noch andre als bloß Kausalbeziehungen, nämlich Willensbeziehungen, folglich Ideenbezüge. Solche können nur begriffen werden, indem man sich selbst in ihnen begriffen erkennt, ja sie selber mit dem Willen ergreift; also überhaupt nicht durch bloß theoretische, sondern durch eine selbst praktische, nämlich ethische Erkenntnis. Es möchte an sich ein reines Naturgesetz menschlichen Bedürfens, ja ein biologisches Gesetz sein, welches die geschichtliche ebenso wie die naturhistorische Entwicklung determiniert. Aber die geschichtliche Erkenntnis braucht auf diese auch heute noch sehr nebelhafte, von erträglicher Verifikation unermeßlich weit entfernte Einsicht zum Glück nicht zu warten. Die Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung in ihren durchgehenden Grundzügen stellt sich im Bewußtsein des in dieser Entwicklung selbst begriffenen Menschen weit unmittelbarer und mit sicherster Ueberzeugungskraft fest zufolge des Gesetzes der Idee, zufolge jenes Grundgesetzes der Kontinuität des Bewußtseins, welches, der Erfahrung im theoretischen Sinn weit vorausgreifend, jede als möglich sich auftuende Fortschreitung in der, der beherrschenden Idee gemäß voraus zu bestimmenden Linie der Entwicklung auch als sein sollend, mithin zugleich als Objekt des Willens aufstellt.

So besteht schon die Familie, die Grundlage aller konkret sittlichen Beziehungen unter Menschen, die Grundlage zugleich aller der Gestaltungen menschlichen Gemeinlebens, deren Entwicklung das eigentlichste Objekt der Geschichte ist, im Be-

wußtsein ihrer Glieder nicht nur als Seiendes sondern als Seinsollendes; nur darum hat sie eine Geschichte d. i. eine durch die Idee zur Einheit zusammengeschlossene Folge gemeinschaftlicher Erlebnisse. In derselben Weise besteht ein Volk; denn nicht die Rassengemeinschaft, nicht der bloße Zwang gemeinsamer Not, die es auf Zeit zum Zusammenstehen und wechselseitiger Hülfeleistung zwingt, macht schon ein Volk aus; selbst die ungleich tiefer gegründete Gemeinschaft der Sprache, der Sitten und des Rechts würden, isoliert genommen, zur Begründung der Volksgemeinschaft nicht ausreichen; sondern erst die Gesamtheit innerer, von Bewußtsein zu Bewußtsein reichender Beziehungen, die sich in der zuerst vielleicht nur erzwungenen, faktisch bestehenden Lebensgemeinschaft dann immer reicher und innerlicher knüpfen: erst eine Gemeinsamkeit von Erlebnissen, in der man sich der inneren Zusammengehörigkeit bewußt wurde, gründet eigentlich die Volksgemeinschaft, als etwas, das nicht sowohl gegeben als gefordert, als Forderung aber, als Idee niemals wieder aufzugeben sei; und schafft damit zugleich den Begriff einer gemeinschaftlichen Geschichte. Umgekehrt also: indem eine menschliche Gemeinschaft in diesem Sinne eine Geschichte d. h. eine in ideeller Einheit begriffene Folge gemeinschaftlicher Erlebnisse hat, indem sie sich selber, nämlich die Idee, die sie sich davon macht, was sie sein sollte, als den wahren Inhalt dieser Geschichte zu erleben glaubt, besteht sie als konkret sittliche Gemeinschaft.

Geschichtserfahrung also ist unmittelbar sittliche Erfahrung, und als solche gründlich verschieden von Erfahrung im bloß theoretischen Sinne, der sie, ohne diesen hinzukommenden Grund, d. h. bloß als Geschehen in der Zeit betrachtet, sich restlos ein- und unterordnen müßte. Der gemeinsame Begriff der Erfahrung ist nur, daß Vergangenes im Bewußtsein festgehalten, und aus der Verknüpfung, die es in ihm mit allem so Vergegenwärtigten bis zum direkt Gegenwärtigen eingehen muß, der Begriff eines einheitlichen Objekts sich herausarbeitet, das als vom zeitlichen Wechsel unabhängig, in ihm identisch bestehend erkannt wird. Allein dies Objekt wird in der bloß

theoretischen Erfahrung konstituiert durch die bloße Gesetzmäßigkeit des tatsächlichen Geschehens, in der praktischen durch die Erkenntnis einer Einheit der Tendenz, die als nicht bloß der Erfahrung gemäß bestehend, sondern, unabhängig von diesem erfahrungsmäßigen Bestand, bestehen sollend gedacht wird.

Der Zusammenhang des Geschichtlichen mit dem Sittlichen ist nach dieser Auffassung wahrlich eng und zwingend genug. Man hat also nicht darin geirrt, daß man von der Weckung des geschichtlichen Bewußtseins eine ethische Wirkung erwartete, die auf keinem andern Wege zu erreichen und doch unumgänglich notwendig sei allermindestens für die, denen an der Leitung des Volks irgend ein Maß von Anteil künftig zufallen soll. Allein es hat hierbei zumeist an der hier alles entscheidenden Einsicht gefehlt, daß diese Wirkung in der Geschichte zunächst nur liegt, sofern sie erlebt, nicht, sofern sie bloß erzählt wird. Gewiß wird das Erlebte naturgemäß streben sich auch durch Erzählung zu befestigen, um so in unvergeßlichem Gedächtnis fortzuwirken. Allein die Erzählung, auch wenn vertieft zur ernsteren Erforschung, verliert alsbald alle Kraft der sittlichen Wirkung, wenn sie nicht ihre überzeugende Bestätigung findet in den ferneren, unmittelbaren Erlebnissen der Gemeinschaft. Daraus ergiebt sich die sehr ernste Folge, daß die sittliche Wirkung, die man dem Geschichtsunterricht zutraut, eine gesunde sittliche Verfassung der Gemeinschaft selbst, die in ihm ihre Geschichte dem in sie hineinwachsenden Geschlecht erzählt, zur Voraussetzung hat; eine Voraussetzung, die zu ersetzen der Unterricht — zumal der bloß erzählende — bei weitem zu schwach ist.

Sagt also Herbart, an sich unanfechtbar, daß der Unterricht, wie im Theoretischen die „Erfahrung", so im Praktischen den „Umgang" (welchen etwas matten Ausdruck wir durch den gehaltvolleren Begriff der Gemeinschaft ersetzen würden) ergänzen müsse, so verfehlt er selbst nicht sich den Einwurf zu machen: es sei, wenn der Unterricht Erfahrung und Umgang ersetzen müßte, „als ob man des Tages entbehren und sich mit Kerzenlicht begnügen sollte"; ein Einwurf,

der in seinen weiteren Erörterungen durch nichts entkräftet wird. Die Unmöglichkeit, das, was das *Leben* selbst vermissen läßt, im Unterricht durch *poetische Darstellung* zu ersetzen, läßt sich nicht einmal vergleichen mit dem Abstand zwischen Tages- und Kerzenlicht; es ist ein Unterschied der Art und nicht nur des Grades. Was man in noch so lebendiger Phantasie durchmacht, erlebt man nicht, im gleichen Sinne wie das, was man als wahr und wirklich zu schmecken bekommt; man weiß einmal, es geht nicht an den Hals.

Also der Geschichtsunterricht vermag das, was von ethischer Wirkung überhaupt in seinem Bereich liegt, *nur auf dem Grunde eines wahren Gemeinschaftslebens* zu leisten. Wäre diese Bedingung voraus erfüllt, so würde es ihm dann an der Begeisterung und Lebenswärme von selbst nicht fehlen, die man ihm jetzt vergeblich vom grünen Tisch verordnet. Sie würde dann unmittelbar aus der Sache fließen, der reifere Schüler wenigstens würde, wenn vom Volkstum die Rede ist, sich von Haus aus auf vertrautem und liebem, heimischem Boden finden. Es würde zugleich in ganz anderem Maße *die* erziehende Wirkung zur Geltung kommen und auch für den Geschichtsunterricht sich fruchtbar machen lassen, welche im *Leben der Schule selbst*, als einer eigenen Form der Gemeinschaft in der Mitte zwischen Familien- und Volksgemeinschaft, liegt. Gemeinsame Leibesübung, besonders Waffendienst, Wettspiele, Festfeiern, alles würde in einer und derselben Richtung wirken, und so von früh an *ein* Sinn und Verständnis der Volksgemeinschaft im Leben des Zöglings selbst und allem, was vom Leben des Volks ihm nach und nach auffaßbar wird, sich gründen, auf den dann der Geschichtsunterricht ohne weiteres rechnen und daraus seine beste Kraft ziehen würde. Seine *eigentümliche* Leistung übrigens bliebe auch dann, dem Erlebnis den *Begriff* hinzuzufügen und ihm dadurch eine noch dauerndere und allgemeinere Wirkung, die auch störenden Gegeneinflüssen gegenüber standhält, zu sichern. Diese Wirkung ist *nun* begreiflich; aber sie ist es nicht ebenso ohne die genannten Voraussetzungen.

Welches sind denn nun die zu erarbeitenden Begriffe? Es

können nur sein die Grundbegriffe der Soziologie; die Begriffe, welche die beiden großen Gebiete der Wirtschaft und des Rechts beherrschen; weiterhin die Begriffe der höheren, geistigen Kultur. Die allgemeine pädagogische Forderung, den Unterricht an Erfahrung, die praktische Lehre insbesondere an die praktische Erfahrung, an die „Uebung“ anzuschließen und auf ihr sich aufbauen zu lassen, wäre unter den gedachten Voraussetzungen erfüllt. Der erste Grund wäre gelegt in der Familiengemeinschaft, in der Schulgemeinschaft, und in allem, was von der bürgerlichen Gemeinschaft schon dem Heranwachsenden unmittelbar nahe tritt oder doch so bevorsteht, daß er nicht wohl umhin kann sein Interesse schon voraus darauf zu lenken; dahin gehört besonders der Waffendienst. Weiter kommt es dann an auf die Erweiterung des so zuerst gegründeten Erfahrungskreises gleichsam in die Breite, nämlich von engeren zu weiteren und weiteren Formen der Gemeinschaft, und dann in die Tiefe der Vergangenheit zurück. Das Erste führt auf Soziologie im engeren und eigentlichen Sinne, das Zweite auf Geschichte selbst; deren keines aber ohne das andre bestehen kann. Denn Soziologie ist nicht rein rational, sondern auf historischem Grunde konkret zu entwickeln; umgekehrt bedarf Geschichte, wenn überhaupt etwas dabei verstanden werden soll, klarer Begriffe des Objekts, nach dessen Geschichte die Frage ist, nämlich der mancherlei Richtungen und Besonderungen jener Art von Gemeinschaft, welche ein Volk ausmacht, und weiter der Gemeinschaft der Völker in einer Kulturwelt, die der Idee nach die ganze Menschheit umfaßt.

Daß im Zentrum des Geschichtsunterrichts die Geschichte des eigenen Volkes stehen muß, folgt jetzt so unmittelbar und zwingend und ohne jede außersachliche Stütze, wie man aus andern als diesen Voraussetzungen es wohl nicht hat begründen können. Es folgt aber ebenso sicher, daß als letztes Ziel die menschheitliche Kultur, also auch die Mitarbeit aller an ihrer Förderung beteiligten Nationen, nicht aus den Augen verloren werden darf. Dürfte man nicht die Ueberzeugung hegen von einem eigenen Anteil, der unsrer Nation vor andern an

den Kulturaufgaben der Menschheit zugefallen ist, so wüßte ich nicht, was den unvergleichlichen Wert, den wir dem Vaterland und dem eigenen Volkstum beilegen sollen, eigentlich rechtfertigte.

Aus diesem allen ergiebt sich nun, was das Verfahren des Geschichtsunterrichts betrifft, eine Folgerung, die von der bis jetzt in der Praxis vorherrschenden Auffassung ziemlich weit abliegt; daß nämlich jene sittliche Wirkung, die man dem soziologisch-historischen Unterricht mit gutem Grunde aufgiebt, auf gar keinen besonderen hinzukommenden Mitteln, sondern genau auf denselben Faktoren beruht, welche den Wert dieses Unterrichts für die Bildung des Intellekts begründen. Das Verfahren des Unterrichts in Absicht auf dessen sittliche Wirkung braucht ganz und gar kein andres zu sein und kann und soll kein andres sein, als welches auch in bloß verstandbildender Absicht gefordert ist. Auch die Zurückbeziehung der begrifflichen Lehre auf die Erfahrung des Lebens in der Gemeinschaft, die wir betonen, ist genau so in verstandbildender Absicht, als Anknüpfung des Unterrichts an die Erfahrung, erforderlich; ohne das würden die Begriffe selbst nicht in wirklichen Besitz gebracht werden.

Die Meinung von einer besonderen, eigentümlichen Vertretung, die der ethische Faktor im Geschichtsunterricht fordere, ist demnach, wie ich glaube, rundweg aufzugeben. Der Geschichtslehrer findet sich fortan nicht mehr in der Verlegenheit, eine Art politischer und sozialer Seelsorge an seinen Zöglingen verrichten zu sollen. Er weiß vielmehr, daß er sein Bestes auch in sittlicher Absicht wirkt durch Treue gegen die Sache, ernstes Besinnen, unbestochene Wahrheitsliebe. Das absichtliche Betonen der „Gesinnung“ stumpft den Sinn dafür eher ab oder verführt geradeswegs zu Unwahrheit. Auch ist es eine Täuschung, daß man den Heranwachsenden damit am sichersten gewinne. Der gesunde Knabe ist, wie schon öfter bemerkt, ziemlich kühler Rationalist; er ist nicht fühllos, aber zu keusch in seinem Gefühl, um es gern zur Schau zu tragen, oder seinen Ausbruch beim Andern, zumal beim gesetzten Manne, sonderlich schön zu finden. Ueber

einen Lehrer zumal, den er nicht anders als in erregtem Pathos auf sich einreden hört, wird er sich im stillen lustig machen, jedenfalls ungerührt bleiben und in seinem Gleichmut sich ihm eigentlich überlegen fühlen. Aber auch was im Jüngling die tiefste, nachhaltigste Bewegung weckt, ist nicht der Prediger- und Seelsorgerton, sondern es sind die ersten aufdämmernden Ahnungen von der Größe einer Sache, es ist die in ihrer Neuheit doppelt überwältigende Erfahrung jener mächtigen Erweiterung der Seele, die aus der in tiefgründiger, weit ausblickender Erkenntnis erfaßten Bedeutung des Gegenstandes fließt. Der Lehrer, der weiß, daß auch ein klares, reines, dauerhaftes Gefühl für eine Sache nur auf dem Grunde sicherer Einsicht erwachsen kann, und der nun die ernste Schwierigkeit vor Augen sieht, diese gerade dem erregbaren, innerlich stark beschäftigten, nach Besinnung erst mühsam ringenden Jünglingsalter einzupflanzen, wird, glaube ich, vor den kleinen Mitteln der Gefühlserregung, vor all dem Pathos, das man ihm zumutet, eher zurückscheuen, und sich fort und fort den unschätzbaren Rat gegenwärtig halten: Such er den redlichen Gewinn! Sei er kein schellenlauter Tor!

Ein Einwand liegt nahe, der Geschichtsbetrieb, den wir fordern, sei zu hoch für das Schulalter. Darauf ist zu antworten: es ist hier nicht an das Schulalter allein gedacht. Wir stimmen der runden Erklärung Willmanns ganz zu: „Geschichte ist keine Schulwissenschaft“. Wohl aber liegt es in der Kompetenz der Schule, ein ernstes Verlangen nach geschichtlicher Belehrung zu wecken und eine geeignete Vorbereitung dazu zu bieten.

Ich leugne, daß sie das gegenwärtig durchweg tue. Ihr gepriesenes Mittel, die Epik, ist an sich nicht vorschulend zu irgend welchem Geschichtsverständnis. Denn auf Begriffe kommt es an; um aber historische Begriffe daran zu erarbeiten, sind epische ebenso wie dramatische Stoffe, auch wenn wirklicher Geschichte entnommen, zugleich zu gut und zu schlecht; zu gut, weil die begriffliche Analyse genau die epische oder dramatische, d. h. die ästhetische Wirkung zunichte macht; zu schlecht, weil diese Analyse zu solchen Ergebnissen, die

für ein wirkliches Geschichtsverständnis zulangten, schwerlich führen könnte. Das würde gelten, wenn die Epik oder Dramatik an sich die denkbar vollkommenste wäre; wie nun vollends, wenn der „freie Vortrag“ des Geschichtslehrers mit den seltenen Schöpfungen wirklich dichterischer Kraft den lächerlichen Wettstreit aufnehmen müßte! Epik und Dramatik gehören in den Sprachunterricht, nicht in den Geschichtsunterricht.

Die universalgeschichtliche Uebersicht freilich, die dem kaum den Kinderschuhen Entwachsenen einen Begriff vom geistigen Inhalt einiger Hunderte von Menschenaltern zu geben vorgiebt, ist eben wegen des Betrüglichen dieses Vorgebens geradezu sittlich verwerflich. Ein chronologisches Gerüst ist zwar unentbehrlich, aber man gebe es auch bloß als Gerüst, ohne ethische oder ästhetische Zutat, trocken wie ein grammatisches Paradigma; es soll empfunden werden, daß es eben nicht der Bau ist, nicht einmal der Rohbau, sondern nur die allererste Zurüstung zu seiner sehr schwierigen und lang währenden Aufführung.

Was bleibt also übrig, als der eigentliche Kern des Geschichtsunterrichts auf der mittleren Schule? Ich sehe nur Eins: eine gründliche, bis zu den Quellen, wenigstens den zugänglicheren und dabei möglichst ursprünglichen Quellen gehende Einführung in eine oder einige wenige vorzüglich wichtige Perioden, wie z. B. auch Treitschke sie verlangt hat. Man legt wohl noch meist etwas übertriebenen Wert auf „klassische“ Geschichtsdarstellungen. Es ist Sache der Geschichtsforscher, zu beurteilen, ob, was man dafür ansieht, wirklich als Geschichtsdarstellung und nicht unter dem Gesichtspunkt der Epik beurteilt, klassisch zu heißen verdient. Ein vom epischen Standpunkt gar nicht hervorragender, treuherziger Bericht eines Augenzeugen, ein Brief, ja das trockenste Aktenstück kann „klassisch“ sein, sofern es lediglich auf den Zeugniswert ankommt.

Auch ohne die gedachte Reform des historischen Unterrichts übrigens könnte ein tüchtiger Geschichtslehrer, neben einem guten allgemeinen Einfluß seines Unterrichts, auf den

einzelnen Begabteren und Strebsamen in der angedeuteten Richtung sehr wohl wirken. Bedenke ich, wie ich als 15—17 jähriger über alles mir zugängliche Historische hergefallen bin, wie ich dem dankbar gewesen wäre, der mir damals für mich gangbare Wege darin gewiesen hätte, wie die sicher nicht halb verstandene Geschichtsphilosophie Hegels, die mir der Zufall in die Hände gab, mich doch allein dadurch mächtig ergriff, daß sie mir endlich, statt „Erzählung“, etwas von Begriff gab, so kann ich mir nicht denken, daß ein Unterricht, wie er mir vorschwebt, für diese Stufe etwa allgemein zu hoch wäre. Paßt er nur für eine Auswahl von Schülern, so biete man ihn wenigstens dieser Auswahl; aber man biete ihn, und man wird sie und sich selber befriedigen.

Der Pflicht einer eigenen Kritik von Zillers Kulturstufentheorie bin ich wohl überhoben durch die sehr zutreffende Beurteilung, die E. v. Sallwürk*) dieser Theorie seinerzeit gewidmet hat. Zwischen dem Bildungsgang des Individuums und der Entwicklung der Gesamtkultur muß eine gewisse Uebereinstimmung in großen und allgemeinen Zügen allerdings stattfinden. Das ideale Endziel ist eins und dasselbe, die Anfänge wenigstens vergleichbar, und der allgemeine Gang des Fortschritts, vom Einfacheren zum Komplizierteren in möglichst stetigem Uebergang, gilt, nach dem früher (§ 18) Bewiesenen, wie für jede Entwicklung, so namentlich für die menschliche, individuelle wie generelle Geistesentwicklung. Aber schon der ungeheure Unterschied des Zeitmaßes schließt eine irgend genauere, ein wirkliches Verständnis etwa eröffnende Entsprechung offenbar aus. Hat man denn kein Gefühl für den Humor der Zumutung, daß das Kind in ein paar Jahren — neben so vielem Andern, das es in derselben Zeit treibt — die Jahrtausende der Menschengeschichte „durchleben“ soll? Auch sind doch alle Bedingungen im besondern auf beiden Seiten über die Maßen verschieden. Die Bildung des Individuums steht ganz innerhalb einer schon weit entfalteten

---

*) Gesinnungsunterricht und Kulturgeschichte. Zur pädagogischen Kritik. Langensalza, Beyer. 1887.

menschlichen Kultur und erfährt vom allerersten Anfang an deren Einwirkungen. Schon die frühesten geistigen Errungenschaften des Kindes sind von der es allenthalben umgebenden Kultur in einer Weise mitbestimmt, daß irgend eine Gleichstellung mit dem Standpunkt des kulturlosen Menschen sehr bald sinnlos wird. Sodann ist der Fortschritt der Gesamtkultur nichts weniger als geradlinig. Die Entwicklung des Kindes wird es auch nicht sein; aber wenigstens die Leitung des Kindes muß doch bemüht sein, es auf möglichst ebenem Wege vorwärts zu bringen.

Das Einzige, was aus dem richtigen Grundgedanken für die Pädagogik Brauchbares mit leidlicher Sicherheit gefolgert werden kann, ist, daß unter den Denkmälern vergangener Kulturstufen wohl auch solche sich finden werden, die von typisch allgemeiner Bedeutung sind, nämlich für jede normale geistige Entwicklung notwendig zu durchlaufende Stadien in vorbildlicher Weise zum Ausdruck bringen. Aber solche typische Darstellung ist im allgemeinen Sache der Poesie. In solchem Sinne wird man den besten Märchen, der schlichten unsatirischen Tierfabel, einer Auswahl alttestamentlicher, Homerischer Erzählungen, mit wenigem Andern, einen typischen Wert gewiß zuerkennen. Es brauchte keine Kulturstufentheorie, um zu verstehen, daß darin kindliche, daher dem Kindesverstand eingängliche Stadien geistiger Entwicklung typisch ausgeprägt sind. Aber eben indem man sie als Typen betrachtet, hebt man sie schon aus geschichtlichem Zusammenhang heraus. Die pädagogische Wirkung z. B. des Märchens ist davon gänzlich unabhängig, ob es vor tausend oder vor manchen tausend Jahren entstanden oder vielleicht eine geglückte Nachbildung jüngsten Datums ist; ob es aus Altindien oder aus den Wäldern Germaniens oder sonst woher stammt. Es wirkt, eben als Typus, zeit- und geschichtslos. Es sind Geschichten, nicht Geschichte. Für Geschichte fragt sich's immer: wann ist's geschehen, in welchem Zusammenhang mit andern Ereignissen; dem Märchen genügt das schlichte: Es war einmal. Die typische Betrachtung hört auf genau wo die historische beginnt. Die letztere fordert eine ungleich größere Reife;

diese warte man ruhig ab, und nähre das frühzeitig hervortretende Verlangen zu erfahren, wie es vordem gewesen, einstweilen mit Erzählungen, in deren Behandlung der historische Gesichtspunkt sich mit dem der typischen Bedeutung erst ganz allmählich in einigem Maße verknüpfen mag. Das ist aber auch dann nicht Geschichtsunterricht, es ist kaum auch nur Vorschule dazu, sondern es ordnet sich dem Sprachunterricht sachgemäß ein, der mit voller innerer Berechtigung sehr Vieles aufnimmt, was sich zum besonderen Unterrichtsgegenstand nicht, nämlich für die betreffende Stufe noch nicht eignet, aber in der freien Form des Lesestücks und der Darstellungsübung sich desto besser dem ganzen Lehrplan einfügt. Tritt dann endlich der eigentliche Geschichtsunterricht als etwas Neues hinzu, so findet er an dem, was als Erzählungsstoff schon bekannt ist, zwar eine willkommene Anknüpfung, wird aber zugleich bemüht sein, die Eigenart historischer Betrachtungsweise in aller Strenge vom ersten Anfang an zu betonen.

Alles in allem zeigt sich die ethische Wirkung des Unterrichts, so wie wir sie bis hierher ins Auge faßten, schon recht bedeutsam. Und doch war noch nicht die Rede von der Moral selbst als unmittelbarem Gegenstand des Unterrichts, noch von den ästhetischen Elementen des Unterrichts, noch von dem, was Manchem wohl gar als allein ausreichend auch zur sittlichen Unterweisung erscheint, von der Religion. Das Urteil über alle diese Faktoren sittlicher Bildung aber hängt eng zusammen mit der Frage, wie weit überhaupt Philosophie oder irgend eine direktere Vorbereitung zu ihr Gegenstand des Unterrichts überhaupt und besonders auf der Mittelstufe schulmäßiger Unterweisung sein kann und soll, und wie dieser Unterricht mit dem sonstigen, mathematisch-naturwissenschaftlichen wie sprachlichen und geschichtlichen, in das rechte Verhältnis zu setzen sei. Man sieht aber schon voraus, daß diese Frage uns dann auch über die Mittelstufe hinaus und zum letzten Stadium der Bildung hinüberführen wird.

§ 31.

Uebergang zur dritten Stufe. Philosophische Bestandteile des Unterrichts, insbesondere Ethik als Lehrfach.

Elemente, die entweder unmittelbar zur Philosophie gehören oder doch auf sie hinführen, finden sich in allem bisher betrachteten Unterricht verstreut. So ist die Mathematik nicht nur tatsächlich eine Schule logischen Denkens, sondern sie kann es auch kaum vermeiden, das Logische unmittelbar zum Ausdruck zu bringen, so in den Formen des Euklidischen Beweisverfahrens. Nicht minder kommen die logischen Bestandteile des Sprachunterrichts im Grammatischen und Rhetorischen*) sachgemäß auch zu direkter Aussprache. Hier wie dort handelt es sich zwar nur um eine äußere Beschreibung des logischen Verfahrens, nicht um jene logische Elementarlehre, von der erst Kants „transzendentale" Logik den Begriff gegeben; diese stellt zugleich die Auflösung der alten „Metaphysik" dar, die Auflösung nicht im Sinne der Aufhebung, sondern der Erfüllung, der wahreren Beantwortung ihres besser erkannten Problems. Aber selbst diese gründlicher verstandene Logik birgt sich, und verbirgt sich kaum, in den Elementen der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft. Ein mathematischer Unterricht, wie ihn Max Simon**) beschreibt, würde sehr wirksam sein, den philosophischen Sinn nach dieser an erster Stelle wichtigen Seite zu erwecken; nur müßte er in gleichem Geiste durch die Elemente der Mechanik durchgeführt werden und zum guten Schluß wenigstens den Ausblick eröffnen auf eine mathematische Einheit der Naturkräfte, wie sie seit Hertz und Andern schon in bestimmteren Linien, ich sage nicht erkennbar, aber denkbar geworden ist.

Einen ganz direkten Ansatz zu ausdrücklichem Philosophieren bedeutet im Sprachunterricht die Lesung Platos, so-

---

*) Vortreffliche Ausführungen hierüber bei E. Laas, Der deutsche Aufsatz. 2. Aufl. Berlin 1877. Einl. S. 10 ff.

**) Rechnen und Mathematik. In Baumeisters Handb. d. Erz.- und Unterrichtslehre f. höh. Schulen. München 1895.



wohl durch das Dialektische des Verfahrens als durch die Anregung zum Nachdenken über die Gründe des Sittlichen*); ferner die ästhetischen Arbeiten Lessings und Schillers und dessen philosophische Dichtungen. Wie aber auch die Geschichte, nach ihrer wiederholt hervorgehobenen Beziehung zur Idee, insbesondere zur Idee des Sittlichen, auf Philosophie notgedrungen hinführt, bedarf jetzt keiner besonderen Ausführung mehr (vergl. übrigens S. 291. 295).

Das ganze Bestreben der Philosophie ist gerichtet auf ein vertieftes Selbstbewußtsein der Erkenntnis in theoretischer wie ethischer wie ästhetischer Richtung; auf Einsicht in die eigene Gesetzlichkeit jeder dieser ursprünglichen Gestaltungsweisen des Bewußtseins, und damit auf die letzte Einheit, in der alle drei zusammenhängen und Uebereinstimmung mit einander suchen müssen. Ist nun die höchste Einheit die der Idee, die ihre unmittelbarste Herrschaft im Sittlichen übt, so ist klar, von welchem Werte für die Vollendung der sittlichen Bildung der Fortschritt zur Philosophie sein muß. Für die Vollendung: denn daß sie nicht etwa ursprünglich den Grund zur Sittlichkeit zu legen hat, ist freilich gewiß.

Daher würden wir von Anfang an zwar mißtrauisch sein gegen eine Pädagogik, welche den Schwerpunkt der sittlichen Erziehung in den ethischen Unterricht legen würde; allein wir sind darum nicht genötigt, den Gedanken eines eigenen ethischen Unterrichts überhaupt zu verwerfen, sondern werden, im Hinblick auf die Bedeutung des schließlichen Zieles, das ein solcher Unterricht sich stecken müßte: der philosophischen Einsicht in die Gründe des Sittlichen, auch alles, was erst von fern dazu vorzubereiten geeignet ist, nur aufrichtig willkommen heißen. Daher mögen wir das Bestreben, einen organisierten Moralunterricht, wenn möglich, allgemein in die Schulen, selbst von der untersten Stufe an, einzuführen, nicht schelten;

*) Auch hierüber (doch zu kurz) Laas II, 381 ff. Ich möchte besonderen Nachdruck legen auf gründliche Durcharbeitung des „Gorgias". Vgl. „Was uns die Griechen sind" (Akad. Festrede, Marburg 1901), S. 14 nebst Anm. 4.

auch meine frühere Polemik*) richtete sich zwar gegen übertriebene Hoffnungen, die man für die Versittlichung der Völker auf den Moralunterricht zu setzen schien, aber nicht gegen den Gedanken eines solchen Unterrichts überhaupt. Sittliche Lehre wirkt sozusagen nichts ohne die Grundlage sittlicher Lebensgemeinschaft: das war im damaligen Zusammenhang vorzüglich zu betonen; aber wenigstens angedeutet wurde auch die Ergänzung hierzu: daß auf der Grundlage sittlicher Lebensgemeinschaft die sittliche Lehre das Ihrige zur Erziehung allerdings beitragen kann und soll**).

Von der sittlichen Lehre ist nun (§ 25) nach Form und Materie schon die Rede gewesen. In formaler Hinsicht müssen Geschichten und auf höherer Stufe Geschichte, in methodischem Anschluß an die eigene Erfahrung und Uebung, die Grundlage bilden. Eine eigene Darstellungsweise, deren Erfordernisse erörtert wurden, muß diesen Stoff für die Zwecke der eigentlich sittlichen Lehre zubereiten; diese hat dann auf dem Wege einfacher Induktion zu schlichten Sätzen fortzuschreiten, die sich ordnen nach Gesichtspunkten der Tugend- und Pflichtenlehre, oder besser noch einer vertieften Güterlehre, die beide in sich schließt. Indem wir diese das Allgemeine des Verfahrens betreffenden Festsetzungen im Sinne behalten, versuchen wir

---

*) Religion etc. S. 89 ff.

**) S. 92: „Also müßte vor allem Andern ein sicherer Grund sittlichen Lebens gelegt sein; hernach würde es mit der sittlichen Lehre keine Not mehr haben; sie würde dann nur aussprechen und zu hellerem Bewußtsein bringen, wozu das Leben schon in jeden den Keim gelegt hätte.“ Und S. 11: „Deswegen kann kein noch so hoch gegriffener sittlicher Unterricht, außer hülfsweise, für die sittliche Erziehung einstehen.“ Etwas zu eng zwar heißt es an ersterer Stelle weiter: „Soweit Unterricht helfen kann, kann es nur eben der sein, der die Gemeinschaftsordnung . . . als den wahren Quell der Sittlichkeit . . . erkennen lehrt,“ nämlich der soziologisch-geschichtliche. Hier hätte auf die Ergänzung durch direkte moralische Reflexion bis zur philosophischen Ethik wenigstens hingedeutet werden können. Die Frage war aber im dortigen Zusammenhang, wie die sittliche Gesinnung ursprünglich gegründet werden könne; dies liegt in der Tat außer der Kompetenz der abstrakten Sittenlehre; wogegen der soziologisch-historische Unterricht zur konkretesten Grundlage der Sittlichkeit, dem Leben der Gemeinschaft, eine ganz unmittelbare Beziehung hat.

nun den normalen Stufengang der ethischen Unterweisung und zwar in seinem Verhältnis zu dem ganzen bisher dargelegten Gange der Erziehung und des Unterrichts in großen Zügen zu beschreiben.

Die Kulturstufentheorie wagte den „Gesinnungsstoff“ zeitlich nach dem Schema der einfachen und abgeleiteten „Ideen“ Herbarts zu gliedern. Wir könnten dies Schema schon an sich nicht anerkennen*), es ist uns ersetzt durch das in Buch II entwickelte System der individuellen und sozialen Tugenden. Bedenklicher noch ist das Kunststück, durch welches aus den fünf ursprünglichen und fünf abgeleiteten Ideen nicht fünf oder zehn, sondern acht Stufen herausgerechnet wurden, in nur zu glücklichem Zusammentreffen mit den acht Schuljahren der derzeitigen preußischen Volksschule; wobei nur (nach Sallwürks zutreffender Bemerkung) die schwierige Folge sich ergab, daß man, der Theorie zuliebe, „die Jugend jahrelang über eine zerstückte Sittlichkeit meditieren“ lassen mußte. Verständiger stellt Felix Adler**) für die Stufe der Hauserziehung in den Mittelpunkt die einzige Pflicht des Gehorsams, für die der Schulerziehung dagegen die Lernpflicht, als die eben diesen Stufen eigentümlichsten; nicht in der Meinung, auf irgend einer Stufe irgend eine der wesentlichen Tugenden ausschließen zu wollen, sondern nur, die einer jeden Stufe angemessenste „Konzentration“ herzustellen. Unsere Voraussetzungen führen auf eine dem nicht unähnliche Anordnung, die etwas von der (wenigstens angestrebten) schärferen Systematik des Herbartschen Aufbaus retten möchte, ohne der uns längst feststehenden Ueberzeugung von der untrennbaren Zusammengehörigkeit der sämtlichen Grundtugenden untreu zu werden.

Schon oben (§§ 26—28, vgl. 20—22) wurde ja zugrunde gelegt, daß die dritte unsrer individuellen Tugenden in besonderer Weise der Stufe der Hauserziehung, die zweite der der Schulerziehung, die erste der der freien Selbsterziehung angehöre; nicht als ob jedem Alter ein Stück der ganzen Tugend

*) Eine Kritik findet man in der Schrift „Herbart, Pestalozzi etc.“ 2. Rede.

**) In der schon zitierten Schrift The Moral Instruction of Children.

zuwachsen sollte; sondern alle haben Teil an der ganzen, aber für jede grenzt sich ein besonderer Kreis sittlicher Aufgaben ab, und dieser Kreis bestimmt sich durch das Vorwalten, durch die Zentralstellung je einer der Grundtugenden, und zwar dieser in zugleich individualer und sozialer Bedeutung, so daß die vierte individuale Tugend und die Tugenden der Gemeinschaft nicht etwa ausfallen. Es handelt sich, mit andern Worten, um den Aufbau einer und derselben sittlichen Welt im Geiste des werdenden Menschen nur auf verschiedenen Stufen, eben darum unter höheren und höheren Gesichtspunkten. Die Tugenden und der schließliche Grund ihrer Notwendigkeit, mithin auch der innere Zusammenhang der Tugenden ist für alle Stufen der individuellen und alle Zeitalter der menschlichen Entwicklung einer und derselbe; aber die sittliche Welt des Kindes, des unentwickelten Menschen überhaupt, ist gleichwohl eine andre als die des heranwachsenden, des zum Verständnis der Organisation fortgeschrittenen Menschen, und diese wieder eine andre als die des bis zur Stufe der Freiheit entwickelten; oder richtiger, es ist eine und dieselbe Welt, aber anders und anders orientiert; nicht anders wie von der sinnlichen Vorstellung der äußeren Welt ihre gesetzliche Auffassung in den Wissenschaften, und von dieser die aus der kritischen Stellungnahme des Philosophen sich ergebende erkenntnisgesetzlich begriffene Welt sich unterscheidet.

Es wird demnach nicht so sehr der materiale Gehalt der sittlichen Lehre für die drei Stufen verschieden sein; nur daß auch darin ein Fortschritt vom Einfachsten und Nächstliegenden zu weiteren und weiteren Kreisen stattfindet; aber dieser Fortschritt muß gleichsam konzentrisch geschehen, also immer in den voraus schon eingeschlagenen oder angedeuteten Richtungen bloß weiter gehen. Der wesentliche Unterschied liegt vielmehr in dem Gesichtspunkt, oder ganz konkret gesprochen, in der Motivierung des sittlichen Gebots. Für die erste Stufe stützt sich die Lehre (um einmal Kürze halber die alten Termini zu brauchen) auf sinnliche Motive, für die zweite auf verständige, für die dritte auf vernünftige.

Es ist richtig in der Ethik, daß sinnliche Motive nicht

Sittlichkeit begründen; aber es bleibt darum nicht minder richtig in der Pädagogik, daß die Anfänge des Verhaltens, das in Absicht der Bildung zum Sittlichen vom Kinde gefordert werden muß, bloß sinnlicher Motive bedürfen und allein durch solche zu erzielen sind. Daher wird auch die sittliche Lehre für diese Stufe, die nur bestimmt ist, ein solches Verhalten auch von Seiten des Begriffs zu unterstützen, keine andern als sinnliche Motive geltend machen müssen. Das wäre freilich unverständlich, wenn Sittlichkeit und Sinnlichkeit sich aufhebende Gegensätze wären. Nachdem aber erkannt ist, daß es eine Tugend der Sinnlichkeit giebt, jene, welche wir als Reinheit oder Maß bezeichnen, ist es ganz verständlich, daß der erste Aufruf zur Tugend sich richten muß nicht an die Sinnlichkeit schlechtweg, aber an die Tugend der Sinnlichkeit, um von dieser Seite her, zufolge des notwendigen Zusammenhanges der Tugenden, zur ganzen Sittlichkeit den ersten Grund zu legen.

Ebenso wäre es in der Ethik verkehrt, auf den Grund der Willensdisziplin und dadurch zu erreichenden Höhe der Energie, der dem Knabenalter doch so einleuchtend ist, die Sittlichkeit etwa ganz und gar zu gründen; aber es bleibt darum nicht minder richtig in der Pädagogik, für die zweite Erziehungsstufe dies Motiv, für das sie eben am zugänglichsten ist, voranzustellen. Denn es giebt eine eigene Tugend der Willensdisziplin, die Tapferkeit, und es hat wohl Sinn, jetzt vorzugsweise durch Weckung dieser Tugend auf das Ganze der Sittlichkeit hinzuarbeiten, unter Festhaltung und fortdauernder Pflege dessen, was von der sinnlichen Seite her schon auf der ersten Stufe gewonnen wurde.

Das Letzte fügt dann die dritte Stufe hinzu, indem sie nun erst bis zum innersten Grunde des Sittlichen, zum Grunde der „Wahrheit“ zurückgeht, und zeigt, wie in ihm alles bis dahin Gewonnene zugleich bestätigt und überboten wird. Die sittliche Lehre der ersten Stufe sagt also: Sei gut um der Reinheit willen; die der zweiten: Sei gut um jener Selbstdisziplin willen, die der wahre Sinn der Tapferkeit ist; und erst die der dritten: Sei gut allein um der Wahrheit willen.

Ueberall aber wird die Lehre dann nicht stehen bleiben

bei einer bloß individuellen Fassung des Sittlichen, bei der Forderung, daß man für sich selbst gut sei; obgleich das gewiß das Erste ist, worum man zu sorgen hat. Sondern die Betrachtung muß sich alsbald erheben zur Vorstellung des Sittlichen als an sich wertvollen Guts, als des der gemeinsamen Hut anvertrauten Gutes der Gemeinschaft. Man soll gut sein nicht bloß um der eigenen Reinheit, sondern auch um der Reinerhaltung der Gemeinschaftsbeziehungen willen; man soll gut sein nicht bloß der eigenen Willensdisziplin wegen, sondern zur Erhaltung der Tugend der Gesetzlichkeit auch in der Gemeinschaft; man soll gut sein nicht nur, um gegen sich ganz wahr zu bleiben, sondern an seinem Teil dazu beizutragen, daß das Leben der Gemeinschaft mehr und mehr auf Wahrheitsgrund stehe. Es soll also auf der ersten Stufe ein wenigstens gefühlsmäßiges Verständnis für die Reinheit des Hauslebens gegründet werden, wie es bei Kindern, z. B. älteren Geschwistern gegenüber den jüngern, oft in hohem Maße schon entwickelt ist; und so auf zweiter Stufe ein Sinn für die Organisation der Gemeinschaft, dessen natürliche Entfaltung im Knabenalter, als einfache Vorschule zur bürgerlichen Gemeinschaft, wiederholt hervorgehoben wurde; es muß nicht minder auf der dritten Stufe die Seele sich öffnen zum Verständnis der höchsten in der Idee aufstellbaren Art der Gemeinschaft, nämlich der autonomen.

Wie nun solcher Absicht einerseits die ganze Lebensordnung des Hauses, der Schule, der freien Gemeinschaft, andrerseits der ganze Inhalt der sonstigen theoretischen Lehre auf denselben Stufen, mitsamt der Methode dieser Lehre, entspricht, ist zur Genüge ausgeführt worden. Daher bleibt der eigentümlich sittlichen Lehre nur übrig, aus dem allen gleichsam das Facit zu ziehen. Was sie liefert, ist gleichsam nur die Probe auf die Rechnung, die, wenn diese sonst richtig aufgestellt und weitergeführt worden, nichts Neues ergeben, sondern nur diese Richtigkeit bestätigen darf. Aber solche Bestätigung liefert doch erst die volle Vergewisserung, daß man im ganzen auf dem rechten Wege ist, und zugleich die sichere Kontrolle darüber, was im besonderen noch fehlt. Und es ist, bei der Un-

endlichkeit der sittlichen Aufgabe, keine Gefahr, daß diese nachträgliche Kritik etwa nichts mehr zu berichtigen, keine Lücken auszufüllen, keine neuen Aufgaben anzugreifen finden sollte. Das Wichtigste ist, daß die sittliche Lehre möglichst unmittelbar aus dem Zusammenhange des sittlichen Lebens erwächst, und so auch die Kraft in sich findet, durch die Klärung des Bewußtseins, die sie hinzufügt, auf das sittliche Leben wiederum förderlich zurückzuwirken.

Auf der ersten Stufe darf sich, nach früher Bewiesenem, die sittliche Lehre so wenig wie irgend eine andre von der Erfahrung und Uebung scharf abtrennen; sie schließt sich, so wie es früher (§ 25) geschildert worden, an die Uebung unmittelbar an, als bloßer Ausspruch dessen, was in Uebung bereits ist oder unmittelbar darin übergehen soll. Doch beginnt sie schon sich zu erweitern und zu vertiefen durch erzählende Darstellung; so zwar, daß sie auch dann an das Tun, nämlich das dargestellte Tun, eng angeschlossen und unmittelbar dazu gehörig scheint. Daraus ist klar, weshalb alle nachhinkende Moral hier ihre Wirkung verfehlen würde: diese Ablösung und Erhebung zu etwas wie allgemeiner Theorie liegt der Unmittelbarkeit des kindlichen Bewußtseins noch ganz fern.

Wird aber, auf der zweiten Stufe, diese Ablösung möglich, so ist es dann wohl richtig, sogleich zu einem wenn noch so bescheidenen, übersehbaren Lehrbegriff, zu einer Art Katechismus überzugehen. Der ganzen, dieser Stufe so passenden Disziplinierung und Organisierung der Gedanken entspricht es nur, daß auch das Sittliche auf Paragraphen gebracht und mit knappem Warum und Weil bewiesen wird, nämlich so wie es sich diesem Alter beweisen läßt. Das scheint es mir zu sein, was der schon von Comenius erhobenen Forderung eines eigenen ethischen Unterrichts, nämlich für die Stufe der Schulunterweisung, Richtiges zu Grunde liegt. Auch würde diese Forderung wohl nicht auf ernsten Widerstand stoßen, wenn sie nicht die Absetzung des Religionsunterrichts, der bisher den sittlichen in sich aufnahm und für ihn fast allein einstand, zu bedeuten schiene und in gewissem Sinne wirklich bedeutete. Man kann jedoch, wie das Beispiel Dörpfelds lehrt, die sittliche Bedeu-

tung der Religion ganz anerkennen, ja überschätzen, und es doch unrichtig und nicht ungefährlich finden, die Begründung des Sittlichen ihr ganz allein anzuvertrauen; als sollte, wem die Religion, und zwar die bestimmte von der Schule gerade gebotene, nicht oder nicht mehr überzeugend ist, damit nun auch außerhalb der Gebote der Sittlichkeit gestellt sein.

Nun ließe sich wohl noch daran denken, daß ein andrer, nämlich der muttersprachliche Unterricht die freie, von Religion unabhängige sittliche Reflexion ganz auf sich nehmen solle; besonders um nicht die jetzt schon bedenkliche Vielspältigkeit des Unterrichts durch Hinzufügung noch eines weiteren Fachs zu vermehren. So etwa waren, auf dem Standpunkt ihrer Zeit, die „Denkübungen" v. Rochows gemeint. Auch ist ja kein Zweifel, daß die sittliche Reflexion durch Lesestück und Aufsatz ihren bescheidenen aber gesicherten Platz im Muttersprachunterricht schon gegenwärtig hat. Das Bestreben könnte verlockend scheinen, das, was somit stückweise schon heute geschieht, nur etwas gründlicher und planmäßiger zu leisten. Allein eben dies planmäßige Vorgehen wäre mit den sonstigen Zwecken des Sprachunterrichts schwer zu vereinigen; es drängt im Gegenteil auf Abzweigung deutlich hin, möchte diese auch einstweilen nur so geschehen, daß in besonderen, nicht zu zahlreichen, dem Muttersprachunterricht angeschlossenen Stunden, so etwa wie in der Gymnasialprima als Teil der „Philosophischen Propädeutik", die einfachen Grundzüge der Sittenlehre vorgeführt würden; worauf dann in Aufsatzthemen und bei der Lektüre je nach gegebenem Anlaß Bezug genommen werden könnte, ohne daß dem eigenen Zwecke des Sprachunterrichts dadurch Abbruch geschähe.

Damit wäre aber die Forderung eines eigenen ethischen Unterrichts im Grunde anerkannt und es bliebe nur mehr eine technische Frage, wie dieser im besondern einzurichten und mit andern Fächern in das richtige Verhältnis zu setzen sei. Innerlich schwierig ist einzig und allein das Verhältnis zum Religionsunterricht. Sollen beide neben einander hergehen, so fragt sich, ob in enger Verbindung mit einander oder gerade mit Betonung ihrer gegenseitigen Selbständigkeit. Aber es

bedarf erst der Entscheidung, ob und wie sie überhaupt mit einander verträglich sind. Diese Entscheidung kann erst unser letztes Kapitel treffen.

Für uns steht in jedem Falle fest, daß die letzte Begründung des Sittlichen allein Philosophie zu geben vermag; und zwar nur die eigentliche Philosophie, die erst der dritten Stufe der intellektuellen und sittlichen Bildung angehört. Es ist aber hierüber dem früher (§ 28) Gesagten wenig hinzuzusetzen. Die Organisation des bezüglichen Unterrichts betreffend, versteht man schon, daß wir uns die philosophische Ethik als einen Hauptgegenstand allgemeiner und freier Volksbelehrung auf dem Wege der „Volkshochschulkurse" denken. Wenn in irgend einem Punkte, so sollte hier klar sein, daß der Erwerb der Wissenschaft nicht ihren bestellten Pflegern allein gehört und auch nicht bloß auf dem Wege der Schullehre mittlerer Stufe, d. h. in notwendig abgeschwächter, nur vorbereitender Form der Allgemeinheit zugute kommen darf; daß sie vielmehr den denkbar größten Anspruch hat, so viel davon unmittelbar mitgeteilt zu bekommen, als irgend sie imstande ist mit dem Verständnis zu durchdringen und in Tat und Leben zu übersetzen. Ein direktes Mittel, Gesinnung da einzupflanzen, wo sie nicht zuvor wenigstens der Grundlage nach schon vorhanden war, sehen wir auch in der bis zur Höhe der Philosophie sich erhebenden ethischen Lehre allerdings nicht. Der Grund zum sittlichen Leben und damit auch zur sittlichen Ueberzeugung muß schon anderweitig gelegt sein, das Leben selbst muß ihn gelegt haben. Fehlt es aber an dieser Grundlage nur nicht ganz und gar, so kann die hinzukommende, auf die letzten der Erkenntnis zugänglichen Gründe gestützte Einsicht des Sittlichen unzweifelhaft sehr viel tun, dieses Fundament weiter zu sichern und auch zu reinigen; dem erst nach seiner Selbstvergewisserung ringenden guten Willen eine mächtige Stütze zu schaffen, dem schon vorhandenen neue, weitere Ziele und reinere Wege zu weisen, und so, in Verbindung mit allen andern Faktoren der Willenserziehung, den sittlichen Charakter des Einzelnen und schließlich des ganzen Gemeinlebens zu einer höheren Stufe der Vollendung zu bringen.

Alles in allem ist die sittliche Wirkung auch der Verstandesbelehrung, die unmittelbar das Sittliche selbst zum Gegenstand hat, an dieselben Voraussetzungen gebunden wie alle sittliche Wirkung der Intellektbildung; sie ist überdies angewiesen auf das Zusammenwirken mit allem, was die Bildung des Intellekts von sonstigen Seiten her zur Willenserziehung beiträgt. Sie ist erst der letzte, bedingteste Faktor der Willensbildung, aber für ihren Abschluß unentbehrlich. Diese Bedingtheit ihrer Wirkung schmälert nicht die Würde der sittlichen Lehre; aber ihre Würde darf auch nicht darüber täuschen, daß eine unmittelbare und gar unfehlbare Wirkung auf die Versittlichung des Menschen von ihr nicht zu erwarten ist.

Was sonst noch die philosophische Bildung in Absicht der Willenserziehung leisten kann, betrifft die beiden Gebiete, deren Betrachtung uns noch übrig bleibt: das ästhetische und das religiöse.

§ 32.

Anteil der ästhetischen Bildung an der Willenserziehung.

Natur und Sittenwelt, das was ist und was sein soll, das sichtbare und das unsichtbare Reich, gleichsam Erde und Himmel des Bewußtseins — was sollte es darüber noch geben, das ein Gegenstand menschlicher Bildung wäre? Und doch bleiben große Provinzen, vielleicht die herrlichsten, noch übrig: das Reich des ästhetischen und das des religiösen Bewußtseins. Wie verhalten sich diese zum Reiche des Willens oder des sittlichen Bewußtseins, und welcher Anteil gebührt demgemäß der ästhetischen, der religiösen Bildung an der Erziehung des Willens?

Die ästhetische Welt stellt sich dar als eine neue Welt von Objekten; nicht Naturobjekten, denn alles Aesthetische ist Phantasie, es erhebt nicht den Anspruch der Wahrheit, wenigstens nicht der Wahrheit im Sinne der Naturwirklichkeit; aber auch nicht sittlicher Objekte, denn es beansprucht ebenso

wenig eine Verbindlichkeit für den Willen. Vielmehr ist sein auffälligstes negatives Kennzeichen die gänzliche Freiheit, mit der es sich über jede Verbindlichkeit logischer oder ethischer Art erhebt. Nicht als ob die Schöpfungen des Verstandes und Willens für das ästhetische Bewußtsein nicht vorhanden wären; es kennt sie und erkennt sie an; aber es gebraucht sie lediglich als Stoff zu einer eigenen, überhaupt neuen, einer andern Ordnung angehörenden Weise der Gestaltung.

Aber der Allgewalt des Gesetzes überhaupt vermag doch auch diese freieste Gestaltungsart sich nicht zu entziehen. Sie könnte nicht eine eigene Welt von Objekten organisieren, wenn nicht durch eine eigene Gesetzgebung, die sie erst zur Welt, zum geordneten Kosmos macht. Und diese Welt wäre nicht unser, nicht einem und demselben Bewußtsein angehörig, das auch über die Welten des Verstandes und des Willens Herr ist, wenn nicht ihre Gesetzlichkeit zugleich in einer inneren und notwendigen Beziehung stände zu den Gesetzesordnungen, welche jene anderen Welten regieren.

Anders könnte es nicht eine eigene ästhetische Erkenntnis geben. Ohne Zweifel aber giebt es sie. Was schön ist und was nicht, allgemein was ästhetisch möglich und nicht, ist Gegenstand der Erkenntnis. Es mag oft schwer sein darüber zur Verständigung auch nur mit sich selber zu gelangen; aber es giebt doch eine solche Verständigung, es giebt eine erreichbare, wenigstens persönliche Gewißheit, es giebt Wahrheit und Falschheit ästhetischen Urteils. Selbst im künstlerischen Schaffen ist das eigentlich Entscheidende die Erkenntnis, allerdings nicht eines zuvor gegebenen, sondern im schaffenden Geiste des Künstlers eben jetzt zuerst sich erzeugenden Objekts. Das Weitere, die äußere Herausarbeitung des mit überzeugender ästhetischer Wahrheit innerlich Geschauten zu einem auch für Andre so Anschaubaren und Ueberzeugenden wäre lediglich Sache äußerer Technik, wenn nicht in Wahrheit auch dabei die schöpferische Anschauung d. i. die ästhetische Erkenntnis, fort und fort tätig bliebe und sich erst zur vollen Lebendigkeit durchränge.

Was aber ist nun das positiv Neue und Eigene dieser

notwendig gesetzmäßigen Gestaltungsweise, und was der Grund der ihr einwohnenden neuen Art Wahrheit?

Der Name des Aesthetischen scheint hinzuweisen aufs Gefühl als das eigentümliche Organ für diese neue Art von Erkenntnis. Wie die Natur das Objekt des bloßen Verstandes, die Sittenwelt das Objekt des Willens — zwar auch einer eigenen, aber im Willen selbst eingeschlossenen, nicht von außen hinzukommenden, einer von Haus aus „praktischen" Erkenntnis ist, so könnte die ästhetische Welt die eigene Welt des Gefühls, wiewohl dann auch einer eigenen, eben fühlenden, im ästhetischen Gefühl eingeschlossenen Erkenntnis sein.

Was an dieser Meinung richtig ist, wird sich sogleich herausstellen; irrig aber ist sie, wenn unter Gefühl, nach dem herrschenden Sprachgebrauch heutiger Psychologie, Lust und Unlust verstanden wird. Denn weder Lust noch Unlust schlechtweg, das bloße sich wohl oder nicht wohl finden, noch selbst die der Erkenntnis sich nähernde Bestimmtheit des Lust- und Unlustgefühls, eine erhöhte Sensibilität des Organismus etwa, die uns von den feinsten Regungen unsres organischen Lebens (wenn auch oft genug trügende) Kunde giebt, ist an sich schon etwas Aesthetisches. Zwar scheint es, daß die Lust- und Unlusterregung zur Materie der ästhetischen Gestaltung, und zwar notwendig zu allem, was irgend ihr als Materie dienen mag, gehört, denn ohne irgend einen Grad der Freude, des Wohlgefallens ist ein ästhetisches Bewußtsein ja nicht denkbar. Allein wir fragen nach dem formenden Gesetz; und das ist eigentlich erst die Frage danach, was das Aesthetische selbst sei. Es ist vielleicht das in bestimmter Weise gestaltete Gefühl, aber keinesfalls das Gefühl schlechtweg. Man könnte versuchen zu erklären, es sei das rein seiner eigenen Art gemäß gestaltete Gefühl. Allein wie soll etwas so wesentlich Gestaltloses und dabei Einförmiges wie das bloße sich wohl und nicht wohl fühlen überhaupt eine eigene Art gesetzmäßiger Gestaltung aufbringen? Wie soll ein bloß subjektives Sichfühlen überhaupt von sich aus ein Objekt setzen? Das erscheint nicht nur, sondern ist in der Tat schwierig.

Also wird es sich wohl so verhalten, daß die ästhetische Gestaltung das Gefühl der Lust und Unlust zwar, ebenso wie das Materiale des Vorstellens und Strebens, als Stoff gebraucht, daß aber das Gesetz der Formung dieses Stoffs nicht ein Gesetz des bloßen Fühlens noch aus den Gesetzen des Fühlens allein verständlich ist. Lust und Schmerz sind für die ästhetische Gestaltung nichts mehr als die helleren und dunkleren Töne, die sie mit völliger Freiheit, so wie der Maler seine Farben, mischt und in ein Verhältnis setzt, welches sie von sich aus nach ihren eignen Gesetzen bestimmt. Das Gesetz dieser Mischung also beruht nicht wiederum auf dem Gefühl der Lust und Unlust, etwa auf einem angestrebten Uebergewicht der Lust über den Schmerz, oder der Hebung der helleren Töne durch den Kontrast der dunkleren. Ein mächtiges Kunstwerk, eine Tragödie etwa, kann sehr wohl eine überwiegend dunkle Gefühlsstimmung zurücklassen. Die Kunst kennt ebenso wohl eine Hebung der dunklen Töne durch helle wie umgekehrt. Behaglicher ist ja das wenigstens schließliche Durchdringen einer freudigen Stimmung; aber künstlerisch möglich ist ebenso wohl das Gegenteil.

Auch die alte Bemerkung fördert hier wenig, daß gerade die Entladung des Schmerzes vom Schmerz befreit. Etwa auch die Entladung der Freude von der Freude? Also wäre das Ergebnis der schmerz- und freudlose Zustand, die Leere des Gemüts? Aber man meint nur die Befreiung vom Uebermaß, die Rückkehr also zu jener sanften, gleichmäßigen Bewegung des Gemüts, welche die Hedoniker als den begehrenswertesten Zustand preisen. Es ist zuzugeben, daß die Kunst eine solche Wirkung üben kann. Aber sie muß sie nicht üben. Und zuletzt wird sie sich jeden solchen äußeren Maßstab der Beurteilung verbitten. Dem unmittelbaren künstlerischen Erlebnis jedenfalls ist die Flucht vor starken Erregungen, das Verlangen ihrer los zu werden, gänzlich fremd. Eine etwaige hygienische Nebenwirkung aber geht nicht die Kunst an, sondern allenfalls die Medizin.

Es scheint nach diesem allen, daß man Grund und Wurzel des Aesthetischen überhaupt in einem andern Gebiete zu suchen

hat als dem des Lust- und Unlustgefühls. Nun giebt es in der Tat noch einen andern, geradezu auf die fragliche Gestaltungsart zielenden psychologischen Ausdruck, nämlich den der Phantasie. Zwar ist gewiß auch nicht alle Phantasie ästhetisch, die Phantasie z. B. nicht, die einen noch nicht gesehenen Gegenstand, eine Maschine etwa, nach gegebener Beschreibung vorzustellen, und so zu erkennen trachtet. Allein das ist dienstbare, anderweitigem Zweck, hier dem der theoretischen Erkenntnis sich unterordnende Phantasie. So dient sie in andern Fällen lediglich den Zwecken des Willens; die lebendige Vorstellung des Gewollten fördert die Bestimmtheit des Wollens, das sonst leicht ins Gestaltlose schweifen und so der vollen Kraft des Lebens verlustig gehen würde. Aber es giebt auch eine freie, keinem anderweitigen Zweck dienende, sozusagen selbstzweckliche Phantasie, die demnach wohl einem eigenen Gesetze ihrer Gestaltung wird folgen müssen. Diese freie, nach eigenem Gesetz gestaltende Phantasie könnte also etwa die ästhetische, und überhaupt das Prinzip des Aesthetischen sein.

Damit möchte dann auch das Unterscheidende der ästhetischen Lust oder besser Freude, das wir vorher nicht anzugeben wußten, gefunden sein: es wäre die Freude, in der die frei gestaltende Tätigkeit der Phantasie lediglich sich selbst genießt. Aesthetisches Gefühl ist in der Tat reines Tätigkeitsgefühl, Gestaltungsgefühl des Bewußtseins, nicht bloßes Lebensgefühl; außer sofern man sein wahres Leben nur im Gestalten sieht. An jenem allein läßt sich ein Charakter der Objektivität begreifen; sofern es auf die Gestaltung, die, als gesetzmäßige, auch immer ein „Objekt" schaffen muß, sich unmittelbar bezieht und allein an ihr haftet, kommt diesem Gefühle die Allgemeingültigkeit zu, die dem Aesthetischen, bei aller seiner Freiheit vom logischen oder ethischen Gesetz, dennoch zugesprochen werden muß, und die, ohne diese Beziehung zu einer gesetzmäßigen Gestaltung, im Gefühl unmöglich gefunden werden könnte.

Ein naheliegender Einwand ist hiermit gewissermaßen schon erledigt. Es kann leicht scheinen, daß das Wort „Gestaltung"

die Eigenheit des Aesthetischen eben deswegen nicht zutreffend bezeichne, weil die bloße Darstellung eines sinnlichen Gegenstandes vielmehr Sache theoretischer Erkenntnis und technischer Arbeit sei. Gerade zufolge der von uns immer behaupteten engen Einheit von Theorie und Technik muß doch die Kunst auch von der Technik radikal verschieden sein, wenn die ästhetische Gestaltung grundverschieden sein soll von der theoretischen wie von der ethischen. Und diese Verschiedenheit wird ja mit größtem Recht auch immer behauptet. Nicht die äußere sinnliche Gestalt ist es, die etwa das plastische Kunstwerk ausmacht. Diese könnte einer mit mathematischer Genauigkeit auffassen, sogar sicher wiederzugeben imstande sein, ohne von ihrer ästhetischen Bedeutung irgend etwas zu verspüren; so wie es Sänger und ausübende Musiker giebt, die ein Werk der Musik haarscharf in allem, was sich auf Begriffe bringen und verstandesmäßig erklären läßt, auszuführen vermögen, und doch von seinem ästhetischen Gehalt nichts empfinden noch diese Empfindung durch ihren Vortrag zu wecken imstande sind. Auch soweit direkt gedankliche Elemente den Stoff zu künstlerischer Gestaltung abgeben, Erinnerung an Dinge, Personen und deren Verhältnisse, ist das Künstlerische genau nicht die Beziehung auf Dinge und Personen, soweit sie bloß gedanklich aufgefaßt wird. Das ist für die künstlerische Gestaltung nur Stoff; es ist leibhafte, nackte Prosa, das heißt Unkunst, wenn nicht das hinzukommt, was man die innere Gestaltung nennen kann; welches ursprünglich gar nicht liegt in dem gestalteten Ding, sondern rein in dem Ursprung der Gestalt aus der gestaltenden und in die gestaltende Tätigkeit sich selbst hineinsenkenden Seele.

Also, es ist nicht der Gedanke, als gedacht, der das Dichterische des Gedichts ausmacht; der würde sich nicht nur ebenso gut, sondern reiner in Prosa geben lassen und dann von niemand für etwas Künstlerisches angesprochen werden. Sondern es ist gleichsam die Zeichnung, ich möchte sagen die Linienführung in der Gebung, in der Gestaltung des Gedankens, in der Art seiner Erzeugung in der Seele, was, zugleich mit einer ihr sich innig anschmiegenden Linienführung

des sinnlichen, in diesem Falle Wortausdrucks, zugleich mit dem musikalischen Element des Rhythmus und Tonfalls und dem Dynamischen des Vortrags, das Gedicht macht. Und ähnlich verhält es sich mit dem Malerischen des Gemäldes (vollends des unmittelbar in der Natur angeschauten Bildes), mit dem Bildnerischen des Bildwerks, und so mit allem Künstlerischen, und genau dies, denke ich, ist das Künstlerische daran.

Nicht voll genügend erscheint darum auch die von Th. Lipps vorgeschlagene Bezeichnung des wesentlichen psychischen Faktors, auf dem das Aesthetische beruht, als „Einfühlung". Was damit Richtiges ausgedrückt ist, dürfte in dem eben Gesagten schon eingeschlossen sein; aber das entscheidende Wort ist damit wohl nicht gesprochen. Gerade das, meine ich, sei die Frage, was das ist, wohinein man sein Fühlen zu legen habe, damit dies Fühlen ein ästhetisches sei. In jenem Ausdruck erscheint es, als sei dies einfach von außen gegeben; das ästhetische Objekt sei da, und wir sollen nun unser Gefühl bloß in es hineinsenken, es mit unserem Gefühl uns beleben. Man geht wohl dabei zu einseitig aus von der Wirkung, die das ästhetische Gebilde, nachdem es da ist, auf uns, die Aufnehmenden übt, sofern diese Wirkung eine ästhetische sein soll. Die ursprüngliche ästhetische Haltung ist aber vielmehr die des schaffenden Künstlers, die, in der das Kunstwerk seinem inneren Auge erstmals entsteht. Auch die wahrhaft ästhetische Aufnahme von Seiten des Beschauers oder Hörers ist ein inneres Nachschaffen. Nur in dem Maße, wie die künstlerische Gestalt sich aus der eignen Seele des Aufnehmenden wiedererzeugt, möglichst dem nahekommend, wie sie zuerst im Geiste des schaffenden Künstlers sich erzeugt hat, ist es ästhetische Aufnahme. Das verbirgt sich zu sehr in dem Wort „Einfühlung".

Also ist allerdings auf die Gestaltung der Hauptton zu legen; doch ohne daß das Gefühlsmoment im Aesthetischen darum verkannt werden dürfte. Ich habe*) das ästhetische Gefühl erklärt als Gestaltgefühl, die ästhetische Vorstellung

*) Philos. Prop. § 46.

als fühlende Vorstellung, die ästhetischen Gesetze als Gesetze der Vorstellungsgestaltung und dadurch Gefühlsbestimmung; wogegen das Gefühl aus sich allerdings kein Prinzip der Gestaltung aufzubringen vermöchte. Es dürfte dem nur ergänzend hinzuzufügen sein, daß ein Moment des Strebens zur ästhetischen Gemütshaltung ebenfalls gehört. Ohne das würden Gefühl und Vorstellung überhaupt nicht zusammenkommen. Nicht die ruhende Gestalt und das ruhende Gefühl also, sondern die Bewegung, in der die Gestalt sich gleichsam in der Seele zeichnet, und die dies Zeichnen begleitende Bewegung des Gefühls (Vorgefühl also und Nachgefühl, nicht bloß Gegenwartsgefühl), dies erst ist das Aesthetische. Auch in dem ruhenden Werke der bildenden oder Baukunst also ist es nicht die fertige Gestalt, die eigentlich das Künstlerische des Kunstwerks ausmacht, sondern es ist die Bewegung, die es in unserer Psyche hervorruft; die Bewegung der Gesamtseele, die in dem nachzeichnenden Blick, ebenso wie in der die Ton- und Harmoniefolgen begleitenden, gleichsam innerlich mitsingenden und mitspielenden Bewegung des Gehörs, sich befreit, und sich selbst gleichsam zur künstlerischen Linie abklärt. Darum ist die musisch-orchestische Kunst allerdings die reinste, unmittelbarste Kunst, weil sie, von einem äußeren, daseienden Gegenstande völlig absehend, sich so zwingend wie keine andre den inneren Bewegungen der Seele selbst anschmiegt. Und am wenigsten von allen ist sie in Gefahr irgend einem äußeren Zweck dienstbar zu werden; von allen am sichtlichsten ist sie reines Spiel, ein Spiel aber der innersten Seelenkräfte; unter Umständen ein sehr erhabenes Spiel, welches das Tiefste in uns aufzurütteln, uns bis ins innerste Mark zu erschüttern vermag, um uns aus solcher Erschütterung wieder zu entlassen in einer Seligkeit, die nicht sowohl Lust als Erhabenheit über Lust und Schmerz zu sein scheint. Bei dem allen aber ist es Gestaltung, so rein in jedem Zug, daß sogar nichts dabei ist, das nicht, bloß material angesehen, exakten Maßbestimmungen unterläge.

Wozu denn nun dies alles? Was ist der Sinn eines oft so erhabenen, fast uns vernichtenden Spiels? — Mit diesem

Schillerschen Wort „Spiel“ ist zunächst nur das Negative ausgedrückt: daß es nicht Ernst damit ist, sei es im theoretischen oder im ethischen Sinne. Aber doch hat dies Spiel auch seinen eigentümlichen Ernst, seine eigne, an keinem theoretischen oder ethischen Maße zu messende Bedeutung, seinen eignen Wahrheitswert. Und dies ist nun erst das eigentliche und letzte Problem des Aesthetischen: Kunst ist Spiel, aber ein ernsthaftes; es ist bewußte und gewollte Täuschung, und ist dennoch Wahrheit, obwohl von einer eignen Art. Worin also besteht diese eigene Wahrheit?

Wir kommen damit zurück auf das anfangs schon Gesagte: daß es im Aesthetischen sich handeln müsse um eine eigne Art Erkenntnis, verschieden von der theoretischen wie der ethischen, aber gewissermaßen beide vereinend. Es sind nicht beliebige, indifferente Einfälle, „Einbildungen“ der Phantasie, die wir Kunst nennen; sondern es sind Offenbarungen, gleichsam Gesichte, objektive Anschauungen, das heißt, in einem bestimmten Sinne wahre, gegenständliche Gestaltungen. Also fragt es sich: welches ist die eigentümliche Gestaltungsart, die eigentümliche Art ein Objekt zu setzen, welche das Aesthetische unterscheidet, und wie verhält sie sich zur theoretischen und zur ethischen Gestaltungsart oder Art den Gegenstand zu setzen? Oder noch bestimmter: wie verhält sich die Gesetzlichkeit jener zu der dieser beiden Gestaltungsarten?

Dem ästhetischen Objekt ist die Form, d. i. die Einheit der Gestaltung, so wesentlich wie dem Naturobjekt oder dem Objekt der Sitte. Aber es überbietet gewissermaßen die gesetzlichen Ansprüche beider, indem es sie, die an sich einander zu widerstreben, und in diesem Widerstreit ewig unerfüllbar zu sein scheinen, vereint zu erfüllen — nicht behauptet, aber, kraft eines ihm ganz eigentümlichen Rechtes — fingiert. — Und welches ist das eigentümliche Recht dieser Fiktion? — So lange bloß nach einerseits theoretischer, andrerseits ethischer Wahrheit die Frage ist, giebt es nur einen Konflikt zwischen beiden, der in den Grenzen unsrer Erfahrung keiner Lösung fähig ist. Daß nun etwa die Kunst diesen Konflikt wirklich

löste, daß, was im Ernste der Lebensarbeit uns unerreichbar bleibt, im bloßen Spiele der künstlerischen Gestaltung wirklich vollbracht würde, kann nur der blinde Kunstenthusiast glauben, der, etwa in Bayreuth, seinen Himmel auf Erden schon hat. Wer den vollen Ernst der Arbeit, sei es an theoretischen oder praktischen Aufgaben, geschmeckt hat, wird die harte Wahrheit jenes Konflikts zu scharf empfinden, um, bei noch so tiefer ästhetischer Empfänglichkeit, solcher Schwärmerei jemals fähig zu sein. Aber doch ist es das Vorrecht der Kunst, die im Ernste des „Lebens" uns unerreichbare reine Aussöhnung wenigstens im Spiele der freien Gestaltung uns nahe zu bringen, nicht indem sie uns dem Ernste des Lebens entfremdet und fernrückt, sondern mitten in ihm dem Kämpfenden den Sieg und Frieden vor Augen stellt und ihm einen Augenblick des Ausruhens in seiner inneren Anschau vergönnt. So ist sie die Spielpause zwischen den schweren Schulstunden des Lebens.

Sie bedeutet somit die wenigstens ideelle Versöhnung von Idee und Erfahrung. Sie stellt das Seinsollende hin, wie wenn es wäre, mitten im Zusammenhang des natürlichen Seins; ebendamit das Seiende wie seinsollend, Natur wie ein Vollendetes, Unbedingtes, Ewiges, zu völliger Reinheit geläutert. Das ist Spiel, es ist Dichtung, nicht Wahrheit, nämlich nicht theoretische, noch etwa sittliche Wahrheit. Es ist nicht theoretisch wahr, daß je ein Endliches, Sichtbares, erfahrbar Wirkliches ein Vollendetes sei, wie doch die Kunst es vorspiegelt; es ist nicht sittlich wahr, daß je das Vollkommene uneingeschränkt in die Erscheinung träte. Und doch belügt uns die Kunst nicht, denn da sie nur Spiel sein, nur als Spiel angesehen sein will, so lügt sie weder eine theoretische noch eine praktische Wahrheit, sie stellt sich vielmehr beiden völlig unabhängig gegenüber, und erreicht gerade darin die ihr eigentümliche Wahrheit. Nämlich, es *ist* wahr, daß wir jene letzte Einheit des Seienden und Seinsollenden *fordern* müssen um der Einheit des Bewußtseins willen; fordern wir sie aber, so denken wir sie auch, so erschaffen wir sie in unsern Gedanken, aus den Materialien der Natur und der Sittenwelt.

Das ist es in der Tat, was die Kunst vollbringt. So

steht sie außerhalb beider Reiche, der Erfahrung wie der Sittenwelt, indem sie zugleich beide verknüpft, beide sich zum Stoff macht. Die Idee des Vollkommenen entnimmt sie dem Sittenreich, den Schein der Wirklichkeit, mit dem sie sie, die unsichtbare, umkleidet und so sichtbar macht, entnimmt sie dem Naturreich. Beides aber gilt ihr nicht als natürlich und als sittlich, sondern dieser sonst so tiefe Unterschied und Gegensatz soll jetzt vergessen, soll aufgehoben, soll überwunden sein; und je reiner dies erreicht wird, um so reiner ist die Absicht der Kunst erfüllt.

Das ästhetische Objekt unterwirft sich nicht den theoretischen Erfordernissen des Naturwirklichen. Es bestände nicht die Probe dieser Erfordernisse, und es weigert sich überhaupt dieser Probe. Man soll es auf Wirklichkeit (im Natursinn) gar nicht befragen dürfen — und doch es so hinnehmen, wie wenn es wirklich sei, und wäre es in Nirgendheim. Auch befolgt es, wie mit List, die Gesetze der Wirklichkeit gerade so weit als es nötig ist, um diesen Schein behaupten zu können, oder als ein ästhetisches Gemüt vorausgesetzt werden darf, treuherzig genug, diesem vorgespiegelten Scheine zu vertrauen. Es unterwirft sich ebenso wenig in Wahrheit den strengen Forderungen des an sich Seinsollenden. Es bestände ebenso wenig die Probe der sittlichen wie die der theoretisch-wissenschaftlichen Kritik, ja es verbittet sich überhaupt die Anlegung des sittlichen Maßstabes; und verlangt dabei doch so hingenommen zu werden, als ob es an sich sein sollte, wie es ist, wäre, wie es sein soll. Und wieder, um diesen Schein zu behaupten, befolgt es die Gesetze des Seinsollenden insoweit, als es zur Möglichkeit dieses Scheines erforderlich ist; immer mit der Freiheit sie zu verlassen, wo der eigene, von dem des Sittlichen verschiedene Zweck der ästhetischen Gestaltung es erheischt.

Doch ist es ein ehrlicher Betrug, den wir uns so vormachen lassen oder vielmehr uns selber mehr oder weniger bewüßt vormachen. Wir kommen gar nicht in Gefahr, das ästhetische Objekt mit dem Naturobjekt oder aber mit dem sittlichen im Ernst zu verwechseln. „Illusion“ wäre daher

kein zutreffender Name für den Zustand ästhetischer Auffassung. Wir werden nicht wirklich getäuscht, sollen auch nicht etwa Mühe haben uns der wirklichen Täuschung zu erwehren. Wenn, so wäre unser Verhalten schon nicht mehr rein ästhetisch, sondern in irgend einem Grade pathologisch; während die rein ästhetische Haltung höchste Gesundheit der Seele voraussetzt. Es ist richtig, daß z. B. in der Romantik diese an sich klaren Grenzen verwischt wurden, aber dann hatte sie eben die Grenzen des Aesthetischen bereits überschritten.

Was also ist der Zweck dieses sonderbaren Spiels, da es nicht Wahrheit sein soll, und doch auch nicht Betrug? Es ist längst gesagt: Spiel ist sein Zweck, nichts weiter. Das schlichteste Spiel des Kindes enthält das Prinzip der ästhetischen Gestaltung, und den ganzen unerschöpflichen Quell der Seligkeit, die sie einschließt. „So ihr nicht werdet wie die Kinder", so werdet ihr in diesen Himmel nicht eingehen. Und wenn in der Kunst, etwa der Tragödie, dies Spiel sich zum erschütternden Ernst erheben kann, indem es Natur und Sittlichkeit, Welt und Ueberwelt, Erde und Himmel und Hölle des Bewußtseins in Bewegung setzt und mit Titanenübermut über sie alle verfügt, so ist es in all diesem erhabenen Ernst immer noch Spiel; und in nichts Gefährlicherem besteht zuletzt sein Uebermut, als darin, auch jenes alles, das Ernsteste, was nur ein Menschenherz ergreifen mag, mitten in diesem Ernst, für einen Augenblick dennoch zum Spiel zu gebrauchen, und so darüber zu triumphieren. Und wozu das? Was giebt uns das Recht eines so erhabenen Spiels selbst mit dem Heiligsten? Dies Recht giebt uns das vollkommen wahre Bewußtsein: daß Natur wie Sittlichkeit, Welt und Ueberwelt, Erde und Himmel und Hölle unsrem Bewußtsein zu eigen gehören, als seine Gebilde nicht nur je auf ihr Objekt (als wäre es schlechthin für sich), sondern auf es selbst als den Urquell, aus dem sie sich erzeugen, bezogen sind. Es ist das reine, doch zugleich überindividuelle, weil eben auf die Gestaltung von Objekten bezogene Selbstgefühl, was das Spiel der ästhetischen Gestaltung uns verschafft; Selbstgefühl im Gestalten, insofern mehr als bloß individuell, wiewohl es

immer auch, ja zuerst und zuletzt, individuell ist. Deswegen verlangt die Kunst, und sucht sogar, gerade wo sie zu ihrer höchsten Höhe sich erhebt, das bis hart an die Grenzen des Erträglichen Erschütternde, ja Vernichtende auf. Sie darf es, eben weil und wenn sie stets die göttliche Ueberlegenheit des Spiels selbst ihm gegenüber bewahrt: die überlegene Gestaltung selbst befriedigt sich sogar in der Darstellung eines Objekts, das, wenn wirklich, uns vernichten würde.

So haben Tiefblickende uns die ästhetische Welt begreifen gelehrt. Und nun dürfen wir die Frage aufnehmen, was denn die ästhetische Bildung zur Erziehung des Willens beiträgt.

Voraus tut reinliche Scheidung not. So wie die Reinheit des Sittlichen Schaden leidet, wenn man es dem Aesthetischen unterordnet, obgleich es gewissermaßen in ihm eingeschlossen ist, so verwirrend ist wiederum jede Auffassung, welche das Aesthetische bloß als dienendes Mittel der Sittlichkeit zu würdigen weiß. Es ist zulässig und auch von uns zugelassen worden, Stoffe der Dichtung zu moralischer Belehrung zu verwenden. Aber es ist scharf zu betonen, daß dies nur von den Stoffen gilt. Zuvor muß die Dichtung rein für sich, als ästhetische Schöpfung, zur Geltung gekommen sein. Das kann sie aber nicht, wenn sie von Anfang an bloß als Unterlage moralisierender Betrachtung dargeboten wird. Das gilt schon von der Verwendung des Märchens, der Fabel, der biblischen Erzählung, und so erst recht vom Homer und allem, was ausdrücklich als Dichtung auftritt.

Sogar ist gerade die reine sittliche Wirkung des Aesthetischen bedingt durch seine deutlichste Scheidung vom Sittlichen selbst. Denn es hilft zum Sittlichen so und nur so, wie in ihrem harmonischen Verhältnis zu einander alle seelischen Kräfte sich helfen; zu ihrer Harmonie gehört aber, wie zur musikalischen, daß die Elemente, zwischen denen Harmonie stattfinden soll, sich nicht verwirren, sondern deutlich von einander abheben. Am engsten ist wohl die Berührung des Sittlichen mit dem Aesthetischen in der Tugend des Maßes, die den Griechen völlig mit dem „Schönen" der Seele zusam-

menfloß. Aber doch bleibt auch hier ganz klar der Unterschied der Verbindlichkeit: Maß im sittlichen Sinne ist geboten; die wie ein Naturgebilde erwachsende innere Harmonie dagegen, welche die Schönheit der Seele ausmacht, kann man sich nicht mit Willen geben, sie kann also auch nicht dem Willen anbefohlen werden. Das Leben kann sogar sittliche Forderungen stellen, die diese naturartige Harmonie zu bewahren nicht einmal gestatten; die Forderung des Sittlichen kann im besonderen wider die Schönheit sein, so gewiß Sittlichkeit als Ganzes auch etwas Schönes, ja das Schönste ist.

Es darf also die Sittlichkeit, wenn sie sich die Bundesgenossenschaft der ästhetischen Kräfte gefallen läßt, sie keinesfalls erkaufen durch irgend ein Opfer an der Strenge ihrer Forderungen. Vor dieser Gefahr muß jede Verwendung ästhetischer Mittel zur sittlichen Erziehung ebenso auf der Hut sein, wie vor der andern, der sie weit öfter erliegen mag: daß sie die Reinheit der ästhetischen Wirkung zunichte macht und eigentlich gar nicht mehr sie selbst, sondern nur ihren der Form entkleideten Stoff dem sittlichen Zweck dienstbar macht; was man ein nicht ganz ehrliches Spiel nennen müßte, wenn nicht die eigene ästhetische Roheit die so verfahrenden Erzieher in der Regel sittlich freispräche.

Indem wir mit solchen Vorbehalten die sittliche Wirkung ästhetischer Erziehung anerkennen, untersuchen wir nun die Wege dieser Wirkung. Es ist hierbei zweierlei zu bedenken: die sichere, aber dem Zögling selbst kaum bewußte, weil bloß passiv erfahrene Wirkung einer ästhetischen Stimmung der ganzen Umgebung, und die direkte ästhetische Betätigung des Zöglings selbst.

Wie die erstere unvermerkt, gleich dem Einatmen guter Luft, auf die Gestaltung des in Bildung begriffenen Gemüts Einfluß gewinnt, hat schon Plato im Staat geschildert, der diese Wirkung nur zu ausschließend von moralischer und zwar stofflicher Seite anzusehen scheint. Sie hat in der Tat größeren Einfluß auf den Gemütsstand, den der sittliche Wille vorfindet und zu bearbeiten hat, als auf die Entwicklung des sittlichen Willens selbst. Aber natürlich kommt es auch dieser zugute,

wenn der Wille das Gemüt in einer ihm günstigen und gleichsam entgegenkommenden Verfassung findet. Die höchste Anerkennung und Nachfolge verdient aber, daß bereits Plato die Frage sogleich auf sozialem Boden stellt und beantwortet. In der Tat, wenn das Haus und die Schule auch ungleich größere Anstrengungen in dieser Hinsicht machten, als es meist hat geschehen können, selbst ihr vereinter Einfluß würde sich doch nur mühsam behaupten gegen einen dieser Wirkung widerstrebenden Einfluß der weiteren Gemeinschaft; während ein erhöhtes ästhetisches Niveau der letzteren auch auf Schule und Haus unwiderstehlich zurückwirken würde. So sehen wir uns selbst von Seiten der Aesthetik auf die sozialen Bedingungen der Erziehung hingewiesen.

Weit direkter indessen ist doch die Wirkung der eigenen Betätigung des Zöglings in ästhetischer Richtung; so wie alle Selbsttätigkeit, da sie unmittelbar den Willen in Anspruch nimmt, auch zu seiner Entwicklung unmittelbar beitragen muß. Sehr klar liegt aber hier der tiefste Zusammenhang im Formalen, im Vordringen zur autonomen Gestaltung. In diesem Betracht möchte sogar richtig sein, daß ohne einen Funken ästhetischer Freiheit wenigstens zu den höheren Stufen der Sittlichkeit nicht zu gelangen ist. Höchste sittliche Erhebung erfordert ohne Zweifel auch die Schwingen der Phantasie. Es ist kein Zufall, daß der höchste Idealismus der Sittlichkeit die Jahrtausende der Menschengeschichte hindurch an ihm gemäßen ästhetischen Schöpfungen seinen Halt gesucht hat.

Um aber hier am schlichtesten Anfang zu beginnen, so stellt ja das freie Spiel des sich selbst überlassenen frohgemuten Kindes, wie schon bemerkt, ein sehr reines Beispiel ästhetischen Tuns dar. Ist Kunst, nach Schiller, überhaupt Spiel, ist sein erstes Kennzeichen der „aufrichtige Schein“, so ist dem unverdorbenen Kinde beides, der Schein und die Aufrichtigkeit, gleich natürlich. Ist aber das Kind wohl je zu allem in seinem Bereiche liegenden Guten mehr aufgelegt als in der seligen Unbefangenheit des Spiels?

Also muß wohl das schlichte Spiel des Kindes das Prinzip der ästhetischen Gestaltung schon einschließen. Künstler

sind große Kinder. Sie gehen in den ästhetischen Himmel ein, nicht weil sie werden wie die Kinder; sie sind vielmehr, wenn es ganze Künstler sind, aus dem Kinderland nie herausgekommen, sondern darin verblieben, und verbleiben darin lebenslang. Die Seele des Kindes lebt überhaupt ganz in schaffender Tätigkeit; sie hat, eine kleine Gottheit, diese ganze Welt für sich, in sich recht eigentlich aus dem Chaos hervorzurufen; wie sollte sie nicht auch des reinen, göttlichen Gestaltungsgefühls, in dem wir den Quell des Aesthetischen fanden, auch ganz voll sein. Aber sie ist zugleich dessen ganz unbewußt, so daß wohl wir, die Beobachtenden, die Wirkung des ästhetischen Triebs allenthalben in ihm erkennen, und das spielende Kind selbst wie ein Gedicht vor uns steht, es selbst aber so gut wie nichts davon weiß. Ihm ist eben der Unterschied noch ganz fremd zwischen ästhetischer und nicht-ästhetischer, sagen wir prosaischer Haltung; ein Zwiespalt von Poesie und Prosa ist für es noch gar nicht eingetreten. Daher ist ihm alles Poesie, und ist es doch nicht. Die Elemente alles Künstlerischen aber liegen im kindlichen Seelenleben überall greifbar vor. Besonders die Gemeinschaft der Kinder unter sich und mit solchen Erwachsenen, die es verstehen mit Kindern Kind zu sein, führt ganz von selbst zu einem Rhythmus der Tätigkeiten, und damit zu aller kindlichen Lyrik, Epik, Dramatik, Musik und Orchestik.

Auch der fast unmerkliche Uebergang vom Spiel zum Ernste der Arbeit muß nicht diesen ästhetischen Grundzug des ganzen kindlichen Daseins durchaus verwischen. Allerdings ist der Unterschied eben der des Sittlichen vom bloß Aesthetischen: Arbeit bleibt gefordert, auch wo es nicht möglich ist, sie zugleich ästhetisch zu gestalten. Aber es ist darum mit nicht geringerem Nachdruck zu verlangen, daß sie ästhetisch gestaltet werde, soweit es irgend möglich ist. Es ist ein vielleicht sehr fernes, aber darum nicht weniger richtiges Ideal, daß sich einmal selbst „aus allen Bauern und Handwerkern Künstler bilden ließen, d. h. Menschen, die ihr Gewerbe um ihres Gewerbes willen liebten, durch eigen gelenkte Kraft und eigene Erfindsamkeit verbesserten, und dadurch ihre intellek-

tuellen Kräfte kultivierten, ihren Charakter veredelten, ihre Genüsse erhöhten", und so „die Menschheit durch eben die Dinge geadelt" würde, „die jetzt, wie schön sie auch an sich sind, so oft dazu dienen, sie zu entehren". Dies Ideal eines Wilhelm v. Humboldt*) ist auch das Pestalozzis, der von den Kindern der Maurersfrau in seinem Roman berichtet: „Sie spinnen so eifrig als kaum eine Taglöhnerin spinnt, aber ihre Seelen taglöhnern nicht. Sie bewegen sich während der ununterbrochenen Gleichheit ihrer leiblichen Bewegung so leicht und frei wie der Fisch im Wasser, und so froh wie die Lerche, die in den Lüften ihren Triller spielt." **)

Mag aber dies Ideal heute für den Arbeiter allgemein nicht erfüllbar sein, für das arbeitende Kind wenigstens sollte es erfüllbar sein. Fröbel hatte etwas davon erkannt; aber es gehörte ein ganzer Künstler dazu, es nach allen Seiten auszuführen. Daß nun dies zum Guten wirkt, darüber ist man wohl einig; worin aber der Grund dieser Wirkung liegt, sagen in ganz übereinstimmendem Sinne die genannten zwei; Humboldt: „Der Gewinn, welchen der Mensch an Größe und Schönheit einerntet, wenn er unaufhörlich dahin strebt, daß sein inneres Dasein immer den ersten Platz behaupte, daß es immer der erste Quell und das letzte Ziel alles Wirkens, und alles Körperliche und Aeußere nur Hülle und Werkzeug desselben sei, ist unabsehlich"; und Pestalozzi: „Der Eindruck der harten Abrichtungskünste [im Spinnen] war menschlich gemildert und dem Höheren des Bildenden und Erhebenden in der Erziehung untergeordnet und durch diese Unterordnung unschädlich gemacht." Anderwärts spricht derselbe von der Unterordnung der „äußeren" Arbeit unter die „innere", auf der der Segen und die sittliche Wirkung der Arbeit überhaupt beruhe; genau mit dieser Unterordnung aber nimmt die Arbeit selbst ästhetischen Charakter an.

Vielleicht scheint Manchem dennoch wenigstens der Ernst der Schulerziehung dem Aesthetischen ferner zu stehen. Doch

*) Grenzen der Wirksamkeit des Staats, bei Reclam S. 38.
**) Vgl. Pestalozzis Ideen etc. S. 29 f., Religion etc. S. 18 f.

möchten wir, wenn es irgend in unsrer Macht stände, den finsteren Pedanten das Gewissen schärfen, die es oft wie mit Gewalt aus der Schule fernhalten zu wollen scheinen, und damit den höchst lebendigen und im tiefsten Grunde berechtigten ästhetischen Drang der Jugend sich sehr gegen ihr eigenes Interesse zum Feinde statt zum Bundesgenossen machen. An sich widerspricht nichts im Leben der Schule der Forderung ästhetischer Gestaltung, nur daß es eine besondere Seite des Aesthetischen ist, die hier beherrschend vorantritt. Das Kindische des Spiels wird verachtet; aber ist denn die Welt des Schulkinds schon die ganze, wache Wirklichkeit? Ist es nicht auch eine Art Spielwelt, in die es eintritt, wenn auch schon auf höherer, der Wirklichkeit um einen Grad näherer Stufe? Oder ist es weniger wahr für diese als für irgend eine andre Stufe, daß dem Menschen „nur mit dem Schönen zu spielen erlaubt" sei?

Der Realismus des Schulalters scheint dem schönen Spiel zu widerstreben. Aber das Schöne hat selbst eine realistische Seite, und eben diese ist es, zu der die zweite Erziehungsstufe den Grund zu legen hat. Auf der ersten verblieb noch alles in sinnlicher Ungeschiedenheit; der ästhetische Trieb war schon sehr lebendig, aber er war noch nicht gebildet; seine Schöpfungen gehörten nur dem Augenblick. Dabei soll es nicht bleiben. Nichts Geringeres ist die Aufgabe als Natur selbst unter die Herrschaft der ästhetischen Form zu zwingen, der sie doch sich zu weigern scheint. Da gilt es, ihr tapfer zu Leibe zu rücken mit der scharf geschliffenen Waffe der Technik.

Das ist die Seite, die das Aesthetische dem Unterricht bietet; also gehört es auch in das Alter des Unterrichts. Die ästhetische Tätigkeit selbst braucht der Disziplin. Diese ästhetische Disziplin aber findet Anknüpfungen in allen Gebieten des Unterrichts, überdies in der ganzen Organisation des Schullebens. Mathematik und Naturkunde, Naturgeschichte besonders in der mit großem Recht jetzt betonten Verbindung mit Heimatkunde, die den Sinn fürs Naturschöne vom Kleinsten des Pflanzenwuchses und der mineralogischen Bildungen bis

zum Großen der Landschaft, ja zur Ahnung eines ästhetischen Universums anzuregen unerschöpfliche Kräfte zur Verfügung hat; und wiederum fast der ganze Inhalt des sprachlichen und geschichtlichen Unterrichts, der ein anderes Universum, das Universum des Innern, in oft ja schon direkt ästhetischen Formen erschließt; dazu Zeichnen (nebst Modellieren) und Gesang, die ganz unmittelbar die ersten Stufen der Kunsttechnik erklimmen lehren; aber auch Leibespflege und Spiel — was überhaupt, das der Unterricht in rechtem Verhältnis zum Ganzen der menschlichen Bildung böte, könnte verfehlen dem schon regen ästhetischen Sinn neue und neue Nahrung zuzuführen, oder den noch schlummernden zu wecken? Und wenn damit allerdings noch nicht unmittelbar auch sittliches Leben gepflanzt wird noch werden soll, so würde doch die ganze geistige Befreiung, die in einem so durch die Selbsttätigkeit der Zöglinge ästhetisch oder doch in der Richtung des Aesthetischen gestalteten Unterricht läge, der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins zur gleichen Autonomie unfraglich zugute kommen; unter der Voraussetzung freilich, daß die sonstigen, so vielfältigen Bedingungen dieser sittlichen Entwicklung nicht fehlen, oder gar direkt entgegengesetzte Einflüsse vorwalten.

Wie aber der realistische Faktor der ästhetischen Bildung der zweiten, so möchte der rein idealistische der dritten Erziehungsstufe vorzugsweise angemessen sein. Die Grenze macht der Zeitpunkt, wo nach Diotima in Platos Gastmahl (die schon fortwährend hier hätte angeführt werden können) der Drang zum Schönen aufs „hohe Meer" hinausstrebt: nämlich aufs Ganze des inneren wie äußeren Universums, um durch die Suche nach ihrer letzten Einheit alsbald auf und über die Schwelle des Ideenreichs geführt zu werden. Soll er dabei nicht überschwänglich werden, so bedarf er des Rüstzeugs der Kritik, jener Selbstkritik ästhetischer „Urteilskraft", wie sie Kant und Schiller uns verstehen gelehrt haben. In ihr findet die ästhetische Bildung ihren Abschluß im gleichen Sinne wie die theoretische in der Kritik der theoretischen, die sittliche in der der sittlichen Vernunft; ihren Abschluß nämlich in dem Sinne, daß die Zeit der Schulung damit sich vollendet,

deren Gewinn aber durchs ganze Leben sich erhalten und mehren und sichern soll.

So bewährt sich durchgängig die Harmonie der drei Grundkräfte der Bewußtseinsgestaltung auch im Stufengang der Erziehung, so wie es nach ihrem inneren Verhältnis zu einander auch erwartet werden durfte. Auf Einzelausführungen verzichte ich, so lockend die Aufgabe ist, und so dienlich sie sein möchten, unsern Schlußfolgerungen, die hier allzu ausschließlich deduktiv konstruiert erscheinen müssen, etwas mehr Glauben zu verschaffen. Nur angedeutet sei, daß für das naive Alter folgerecht die mehr naive dichterische und bildnerische Gestaltungsweise, also besonders die der Alten und was bei den Modernen dieser gleichartig ist, dagegen erst für die letzte Stufe die vollbewußte Weise der eigentlich modernen ästhetischen Schöpfung gehört; so wie in der Musik etwa für die erste Stufe Volkslied und Choral ausreichen, für die zweite die höchst formvolle, kunstverständige, in der Empfindungshöhe aber noch fast kindliche Gestaltungsweise Mozarts, aber auch die ersten Elemente der wie naturgesetzlich gefügten Polyphonik Bachs, dagegen namentlich Beethoven sicher erst für die dritte gehört; womit ich nicht vermeine irgendwem etwas Neues zu sagen, sondern nur darauf hindeuten will, mit welcher Sicherheit hier die Praxis den Weg von selber eingeschlagen hat, den die verwegene Deduktion auch dann vorzeichnen müßte, wenn er nicht der längst gebräuchliche wäre. So wird man uns auch nicht bestreiten, daß das scharf unterscheidende Merkmal moderner ästhetischer Gestaltung liegt in dem Durchgang durch die bewußteste Kritik, und dem seit unsrer klassischen Periode unaufheblich geschlossenen Bündnis der ästhetischen Schöpfung mit der strengsten Arbeit der Wissenschaft, mit dem kühnsten Idealismus der Sittlichkeit, und mit dem Vordringen der Philosophie zu einem einheitlichen, zentralen Verständnis des B e w u ß t s e i n s g r u n d e s, in dem dies alles zusammenhängt; welches aber genau die Kennzeichen der der dritten Stufe eigenen Art und Richtung ästhetischer Bildung dem Dargelegten zufolge ist. Darin liegt schließlich der tiefste Grund des Zusammenhangs des Aesthetischen mit dem Sitt-

lichen, mithin des Beitrags, den die ästhetische Bildung zur Bildung des Willens liefern kann und soll.

§ 33.

Religion und Humanität.

Ueber den Quell der Religion im menschlichen Gemüt und ihr Verhältnis zur Humanität d. i. zu Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit und inneren, organischen Einheit ist in einer früheren Schrift eigens gehandelt worden. Indem ich zur Ergänzung des hier und im letzten Kapitel zu sagenden darauf verweise, benutze ich gern die von selbst sich bietende Gelegenheit, um hier und da hervorgetretenen Mißverständnissen oder Einwendungen durch minder biegsame Fassungen zu begegnen.

Religion, behauptete ich zuerst, verfüge nicht über eine eigene, von den drei vorgenannten etwa grundverschiedene Gestaltungsweise. Sondern, soweit sie eines objektivierenden Ausdrucks nicht etwa ganz entbehren zu können oder zu müssen glaubt, bedient sie sich lediglich der Ausdrucksmittel, die von jenen ihr zur Verfügung gestellt werden. So giebt es einen eigenartigen religiösen Lehrbegriff in den Formen der Wissenschaft, eine religiöse „Dogmatik", die durchaus bewiesene, theoretische Wissenschaft sein, zugleich aber alle bloß menschliche Wissenschaft überragen und (wo sie es ganz ernst meint) unterjochen will. Es giebt ebenso eine eigene, wiederum dem Anspruch nach die höchste, alle andern überragende, religiöse Sittlichkeit, die den Menschen in ein völlig neues, der bloß humanen Sittlichkeit unbekanntes, gleichwohl sittliches, jedenfalls in den Formen und gleichsam im Stile der Sittlichkeit gedachtes Verhältnis setzen will, nämlich zu „Gott"; aus welchem Verhältnis ferner auch ein neues sittliches Verhältnis unter den Menschen, als Angehörigen der Gottesgemeinde, als Gotteskindern, sowie auch zu sich selbst, abgeleitet wird; und wiederum soll die bloß humane Sittlichkeit sich dieser höheren schlechterdings unterordnen, durch sie erst geheiligt werden. Es giebt endlich auch

eine eigentümliche, mit besonderem Geltungsanspruch auftretende, in ihren Mitteln aber von der bloß humanen gar nicht verschiedene, religiöse Weise der Kunstgestaltung: die religiöse Symbolik. Eine weitere, von diesen dreien verschiedene, etwa ganz eigene Weise des objektivierenden Ausdrucks, eine andere Sprache der Religion als diese giebt es meines Wissens nicht. Ich folgere: also vertritt Religion nicht eine vierte, jenen dreien koordinierte Gestaltungsweise bewußten Inhalts. An dieser ersten, bloß negativen, ihrem Kern nach übrigens schon bei Schleiermacher erreichten Feststellung dürfte nicht zu rütteln sein.

Nun aber will Religion keinesfalls restlos in diesen drei Weisen objektivierender Gestaltung aufgehen. Sie behauptet über einen Gehalt zu verfügen, der in keiner einzelnen von ihnen, auch nicht in allen zusammen, sich erschöpfe. Wohl spricht die Seele der Religion in ihnen, aber sie spricht sich niemals aus; ja zuletzt gilt wohl von ihr das Wort: Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr. Das alles sind Aeußerungen, vielleicht die natürlichen und notwendigen Aeußerungen, aber es ist nicht Wurzel und Grund der Religion. Sie möchte des Begriffs sogar entbehren oder mit sehr unzulänglichen Begriffen sich behelfen — sie darf es, eben weil zuletzt auch der höchste menschliche Begriff ihr nicht Genüge tut; die Tiefe des religiösen Lebens braucht dabei nicht Schaden zu leiden. Sie möchte selbst in der Sittlichkeit es nicht gar weit bringen — auch die reinste menschliche Sittlichkeit befriedigt ja nicht ihre Ansprüche; so würde selbst das nicht den Quell der Religion im menschlichen Herzen verschütten; ja recht aus der Seele der Religion gesprochen ist das Wort des Mystikers, das selbst die Sünde selig preist, die einer solchen Erlösung (wie Religion sie bietet) wert sei. Und vollends unwesentlich bleibt der Religion ihr symbolischer Ausdruck, dessen Unzulänglichkeit von den ernst Religiösen allzeit betont worden ist. Umgekehrt: der Mensch, der in jenen objektivierenden Gestaltungen seine ganze Welt erblickt, der Forscher in der rein aufs Objekt gerichteten Arbeit seiner Forschung, der sittlich strebende Mensch, in eben diesem

Streben, als bloß auf sein Objekt, das menschlich Gute, gerichtet; vollends der künstlerische Mensch, ganz versenkt in die Tätigkeit der ästhetischen Gestaltung, in jenes freie, rein sich selber genügen wollende Spiel der gestaltenden Kräfte, nichts darüber hinaus suchend noch verlangend, ist insoweit, nach dem Urteil der Religiösen, nicht religiös, weiß nichts von Religion.

Auch wer das „Wahre, Gute, Schöne“ in irgend einer letzten Einheit zu verstehen glaubte und darin nun sein Alles fände, auch der wäre, ja er vielleicht erst recht, für die Auffassung des Religiösen ein Irreligiöser, ein Atheist. Er möchte der vollkommen gebildete Mensch sein, so ist er damit noch nicht im mindesten religiös. Also hatte Keppler nicht Recht, in seiner Astronomie, noch Michelangelo, in seiner Bildnerei seinen besten Gottesdienst zu sehen, noch ist es recht gesagt von einem Goethe: Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat (damit und darin) auch Religion; es würde auch noch nicht richtig, wenn man das vergessene Dritte, die humane Sittlichkeit hinzusetzte. Sondern auch wer das alles besitzt, und nichts darüber, wird noch immer den Vorwurf der Irreligiosität erfahren, der denn auch gerade den wissenschaftlichsten, den sittlichsten, den künstlerischsten Menschen niemals erspart worden ist. Mit diesem allen ist — das möge man nicht mißverstehen — nichts für noch gegen Religion gesagt, es ist nur ihr eigenster, fort und fort tatsächlich erhobener Anspruch formuliert.

Nun fragen wir weiter: aus welchem Quell im Menschentum wird dieser eigene Anspruch der Religion begreiflich? Denn vom Menschen verlangt man, daß er Religion nicht bloß als etwas Aeußerliches habe oder sich zuzueignen trachte, sondern sie in sich, im eigenen Innersten finde; er selber soll religiös sein, in Religion leben, ein tieferes, eigneres Leben als in irgend einem andern Erlebnis, etwa des Wahren, des Guten, des Schönen. Bildung hat man; das Wahre, Gute, Schöne, so weit es sich uns überhaupt erschließt, bleibt immer, als „Objekt“, ein uns Aeußeres; Religion lebt man; es genügt nicht einmal zu sagen, man erlebe sie; denn man ist nicht bloß

dabei, um dann mehr oder weniger davon zu ergreifen und gleichsam an sich zu bringen, sondern man lebt sie unmittelbar, sie ist nur da in unserem Selbstleben. Umso mehr muß der Quell der Religion im Menschen selbst aufgezeigt werden können.

Ich bezeichnete nun diesen Quell, nach Schleiermachers Vorgang, durch das Wort Gefühl. Bei der schillernden Natur dieses psychologischen Kunstworts, die auch in der Aesthetik Verwicklungen herbeiführte, ist es begreiflich, daß man, trotz aller beigegebenen Erklärungen, an diesem Worte sich gestoßen hat; daher wird besonders hier eine weitere Aufhellung nötig sein.

Auch das Aesthetische hat unzweifelhaft eine nahe Beziehung zum Gefühl; obgleich uns schien, daß mit (frei gestaltender) „Phantasie“ sein Wesen unzweideutiger bezeichnet werde. Soweit aber Gefühl, ist es schlechthin nur Gestaltungsgefühl. Zwar ist es gewiß auch Selbstgefühl, aber nur das Selbstgefühl im Gestalten, das Gefühl des Selbst als des Gestaltenden. Das ästhetische Gefühl haftet ganz allein an der Gestaltung, es lebt nur von ihr und in ihr; es erlischt, sobald die gestaltende Kraft (der Phantasie) erlahmt. Es entbehrt deswegen auch eigentlich ganz des (im ausschließenden Sinn) individuellen Charakters. Nicht, daß ich, und nicht der und jener, Herr dieser Gestaltung bin, ist sein Inhalt; das ist durchaus nichts Aesthetisches, sondern ein nebenher gehender, ziemlich unaufrichtiger Selbstbetrug. Sondern allein, daß der gestaltende Geist Herr der Gestaltung ist, ist tiefster Quell der ästhetischen Freude. Das besagt aber im Grunde nur, das Gesetz der Gestaltung sei Herr; und im rein ästhetischen Empfinden wird in der Tat nur dies empfunden.

Das religiöse Gefühl hingegen hängt durchaus nicht an der Gestaltung. Zwar sucht es auch alle Gestaltung zu durchdringen, da es überhaupt eine unumschränkte Herrschaft beansprucht über alles, was im Bewußtsein Sein und Leben hat. Aber es will noch etwas unergründlich Tieferes sein als alle einem Menschenbewußtsein faßliche, notwendig doch endliche Gestaltung. Dieser über alle objektivierende Gestaltung

(menschlicher Art) hinausgehende Anspruch der Religion ist es, für den ich keine andre Erklärung finde als in der Eigenheit des Gefühls. Was damit gemeint, ist die Unmittelbarkeit rein innerlichen Lebens, im Unterschied von aller objektivierenden und damit veräußernden Gestaltung, der doch gerade das eigen ist, den „Gegenstand“ vom unmittelbaren Erlebnis des Subjekts abzulösen und als ein Andres, für sich Seiendes, ihm gegenüberzustellen. Es ist die ursprüngliche Konkretion des unmittelbaren Erlebnisses, der gegenüber jede objektivierende Gestaltung zur blassen, unzulänglichen Abstraktion herabsinkt. Auch das Gefühl in der von Psychologen gemeinhin angenommenen Bedeutung der Lust und Unlust ist nur eine solche Abstraktion, in der nur gleichsam nach dem Pegelstand des augenblicklichen subjektiven Befindens gefragt, von allem aber, was dabei innerlichst erlebt wird, geflissentlich abgesehen wird. Darin ist bestenfalls eine und zwar die äußerlichste, daher faßlichste Seite des Gefühls zum Ausdruck gebracht, sein wirklicher Gehalt aber ist ein ohne allen Vergleich reicherer.

Daß es so schwer ist, von diesem letzten Gehalt des Gefühles zu reden — „Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch“ — versteht sich eben aus dieser seiner unnahbaren Innerlichkeit. Ausdrückbar wird es etwa nur durch die unausführbare Vorschrift: setze alle möglichen Abstraktionen, die irgend welchen besonderen Inhalt des Bewußtseins herauslösen und damit objektivieren, voraus, lasse aber dann diese Ablösung wieder ungeschehen und die herausgelösten Inhaltsbestandteile in die ursprüngliche Verbindung, die alles mit allem im unmittelbaren „subjektiven“ Bewußtsein hatte, zurückversetzt sein. Aber auch das ist schließlich nur ein abstraktives Verfahren, welches dem angeblich Unmittelbaren erst durch weite, ja grenzenlose Vermittlungen beizukommen unternimmt und es so erst recht nicht erreichen wird; aber eben indem auf diese Weise seine Unnahbarkeit durch den vergeblichen Versuch, ihm zu nahen, erst recht zum Bewußtsein gebracht wird, so wird eben damit die Existenz dieses Unnahbaren dem Zweifelnden gewiß gemacht. Für das Er-

lebnis des Gefühls übrigens ist es in der Tat ganz gleichgültig, ob es einen zulänglichen Ausdruck überhaupt findet oder nicht; es will nur in reiner Gegenwart gelebt, es will nicht gedacht d. h. mittelbar vergegenwärtigt sein. In jener Klage: „Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr“ ist das „ach“ grundlos: eben diese Unaussprechlichkeit des Gefühls ist sein Höchstes.

Findet man für das so mehr Umschriebene als Beschriebene, zweifellos aber Vorhandene ein andres Wort passender als das Wort Gefühl, so wird niemand zögern, dies Wort preiszugeben; es wurde gewählt, weil ein andres (meines Wissens) nicht gebräuchlich, dieses aber zweifellos oft so gebraucht, namentlich in die Sprache der Religionsphilosophie seit Schleiermacher als technischer Terminus eingeführt ist. Jedenfalls dürfte es in einer so gewichtigen Sache förderlicher sein um Sachen zu streiten als um Wörter. Man hätte meiner Aufstellung nicht entgegenhalten dürfen: Religion beruhe eben nicht auf einer seelischen Kraft allein, sondern auf allen zusammen; Verstand und Wille gehöre auch dazu. Eben dies „Alles in allem“ der seelischen Kräfte ist, nach dargelegter Auffassung, das „Gefühl“. Der Begriff, sofern er selbst und das darin Begriffene mir unmittelbares, subjektives Erlebnis ist, ist darin mitbefaßt, und so alles, was man sonst noch nennen mag; nur daß es eben jene Unmittelbarkeit besagt, in der nicht ein Besonderes sich als solches abgrenzt. Unter Denken aber verstehen wir ein solches Begrenzen, und so unter Wollen und so fort; insofern ist dieses alles nicht Gefühl; insofern aber, behaupte ich, ist es auch nicht Religion. Daß aber der bloße, abgelöste Begriff, und wäre es der Begriff des Göttlichen, ohne diesen Grund der Innerlichkeit, aus dem er quillt, etwas Religiöses sei, ja daß es überhaupt möglich wäre diesen Begriff mit der lebendigen Ueberzeugung seiner Wahrheit zu haben, anders als auf diesem Grunde innerlichen Erlebens, oder daß die bezügliche sittliche oder künstlerische Haltung oder was sonst noch als für Religion charakteristisch angesehen werden mag, in der Seele lebendig sein könnte ohne diesen Grund der Innerlichkeit, das hat der Einwand ver-

mutlich nicht sagen wollen; wenn doch, so wäre er tatsächlich widerlegt durch das einhellige Zeugnis der ernst Religiösen aller Zeiten.

Es wird, wie man sieht, in dieser Grundbestimmung über den Gefühlsquell der Religion nur das unzählige Male Gesagte ganz beim Wort genommen, daß Religion unmittelbares Leben und nicht mittelbarer Begriff, oder ein bloßes Werk des Willens oder der Kunst oder sonst irgend ein äußerlich sich darstellendes Werk sei. Daraus aber erklärt sich nunmehr, weshalb auch die vollendetste menschliche Erkenntnis, menschliche Sittlichkeit oder menschliche Kunstgestaltung, oder auch dies alles im Verein, dem von Religion Erfüllten geradezu irreligiös erscheint. Das ist eben immer Abstraktion, Mittelbarkeit, Partikularisation des in sich konkreten, unmittelbaren, unzerstückten Ganzen des Erlebnisses, Veräußerlichung — Verendlichung des in sich rein Innerlichen — Unendlichen.

Darin liegt nun der Kern des ganzen Problems, in diesem Begriff des Innerlichen, im Gefühl unmittelbar Erlebten, als des „Unendlichen". Denn dies ist der Quell der Transzendenz, die von Religion untrennbar gehalten wird, und von ihr, sofern sie, ohne sonstige Rücksicht, rein als Religion sich vollenden will, auch in der Tat untrennbar ist. Man erkläre den Hang zur Transzendenz anders als aus dieser Rücksichtslosigkeit, in der die reine Innerlichkeit des Gefühls sich aller objektivierenden Veräußerung gegenüber behaupten will; ich habe eine andre Erklärung bisher nicht gefunden; glaubt man sich in ihrem Besitz, so werde ich dem dankbar sein, der sie mir faßlich zu machen der Mühe wert hält.

Denn aus keiner der drei Grundrichtungen der Objektivierung ist sie etwa begreiflich zu machen. Begreifen heißt begrenzen. Das Unendliche des bloßen Verstandes besagt nur, negativ, die Unmöglichkeit, mit dem jederzeit endlichen und auf endliche Anwendungen allein zugeschnittenen Verfahren des verstehenden Bewußtseins je zu Ende d. h. zu einem abschließenden Ziel des Erkennens zu gelangen; allenfalls auch positiv die Immer-wieder-Anwendbarkeit desselben Verfahrens

dieses verstehenden Bewußtseins. So bedeutet die Unendlichkeit der Zahl: das Verfahren der Zählung sei so geartet, daß ein Weiterzählen, soviel an der Natur des Verfahrens liegt, immer möglich bleibt, daß es keinen Begriff einer letzten Zahl giebt; sie besagt dagegen keineswegs die Existenz einer Zahl ∞, durch die ein (numerisch) Unendliches erkannt werde. Und so ist jeder andre verstandesmäßige Ausdruck des Unendlichen. Auch das „Absolute“ bezeichnet nur negativ die Grenze des Begreifens, kein Begriffenes, keinen in einem positiven Begriff erfaßten oder erfaßlichen Gegenstand des Erkennens; es ist bestenfalls der Begriff davon, wie wir den Gegenstand begriffen haben müßten, um ihn ganz, ohne Einschränkung begriffen zu haben. Es ist, vom Standpunkt des wirklichen Begreifens, sogar ein sich selbst mißverstehender Aufgabenbegriff; denn menschliches Begreifen besteht nur und hat nur seine Aufgabe in einem Fortschreiten von Grenze zu Grenze, ohne Abschluß in einem solchen Begriffenen, woran nichts weiter zu begreifen übrig bliebe.

So ist aber nicht das Unendliche, das die Religion im Erlebnis des Innern, nicht sucht, sondern unmittelbar zu haben, zu leben glaubt. Zwar unternimmt sie wohl nachträglich auch das in den Formen des begreifenden Denkens auszudrücken, da sie, kraft ihres universellen Anspruchs auf das ganze Reich des Bewußtseins, auch das Gebiet des Verstandes, der theoretischen Erkenntnis, für sich zu erobern trachten muß. Und so arbeitet sie ihr Dogma vom Unendlichen in aller Form begrifflich aus, und man empfindet sogar eine „innere“, nämlich subjektive Notwendigkeit dabei, die über die Skrupel des objektivierenden Verstandes leicht hinweghilft; die Subjektivität ist ja, für den Standpunkt der Religion, eigentlich ein Lob und eine Tugend; das Subjektive, nicht das Objektive, ist ja für diesen Standpunkt eben das „Wahre“. Als bloßer, von Abstraktion zu Abstraktion, von Objektivierung zu Objektivierung in grenzenloser Stufenfolge fortschreitender, somit „endlicher“ Verstand mag er im Recht sein; aber diesem stellt man gegenüber den höheren Verstand, und wäre es allein der göttliche. Das besagt aber in Wahrheit: man versteht

nicht, sondern postuliert ein Verstehen, das über alles (menschliche) Verstehen sei.

Im Gebiete des Willens aber hat zwar das „Unbedingte" eine ganz positive Bedeutung, doch nur die der Unbedingtheit des Sollens, der Aufgabe, nämlich einer geforderten, aber für Endliche nie erreichbaren letzten Einheit der Zwecke. Auch diese positivere Bedeutung des Unbedingten, Unendlichen also ist doch lediglich formal, mithin grundverschieden von dem, was Religion, wie gesagt, nicht sowohl sucht als zu haben behauptet. Reine Sittlichkeit — ein unerbittliches, abstraktes, unpersönliches Gebot ohne Erfüllung; ein Gericht, das nur verdammt, niemals freispricht; ein Gesetz, das uns in eine Schuld stürzt, für die es kein Lösegeld giebt — das ist nicht, worin Religion sich zu befriedigen vermag. Das ist nicht Gott, der nicht hilft, nicht uns nahe kommt oder vielmehr ewig nahe ist.

Man tut der Religion Unrecht, wenn man ihr vorwirft, daß sie nur die „Glückseligkeit" des Ich im Auge habe. Nein, sie will, wenigstens in ihren höheren Formen, in der Tat die sittliche Reinheit; diese allerdings ganz individuell: „Was soll ich tun, daß ich selig werde" — selig in Reinheit, in Gerechtigkeit — so allerdings lautet ihre Frage. Und zwar verlangt sie in diesem gegenwärtigen Leben schon solcher Seligkeit gewiß zu werden, wenn auch nur mit der Gewißheit einer zweifellosen Verheißung; da sie sich doch nicht völlig dagegen verschließen kann, daß die ganze Erfüllung die Bedingungen dieses irdischen Lebens übersteigt. Gerade die kühne These, daß nichts als „Glaube" dazu gehöre, um diese ewige Errettung und Erlösung von aller Schuld sich anzueignen (nämlich nicht etwa sich zu erwerben, sondern geschenkt zu erhalten), wird hieraus ganz begreiflich. Es gehört wirklich dazu nichts als die unbekümmerte Hingabe an jenen Drang des Gefühls, der in keine Grenze des Verstandes- oder Willensgesetzes sich einengen läßt, sondern kraft des souveränen Rechts seiner Unendlichkeit unendliche Gnade bereit hält für die unendliche Schuld des endlichen Willens, unendliche Macht, den unendlichen Abstand des Endlichen vom Ewigen zu überbrücken,

unendliche Fülle unmittelbarer Wahrheit, um den unendlichen Zweifel des im Endlichen, Mittelbaren endlos verirrten Verstandes zu beschwichtigen.

Religion ohne Transzendenz ist nicht mehr Religion: das hat man in allen Tonarten meiner früheren Darlegung entgegengehalten. Eine wunderliche Antwort, da ich doch eben dies behauptete, daß der Religion, bloß als solcher, die Transszendenz in der Tat unvermeidlich sei. Allein, eben diesen schier unüberwindlichen Hang zur Transzendenz zu erklären, das war die Aufgabe, die ich mir stellte. Bliebe nun auch nur der negative Teil dieser Erklärung stehen: daß der Transszendenzanspruch sich nicht erklärt gemäß den eigenen Gesetzen des Verstandes oder des Willens oder der ästhetischen Gestaltung, so wie diese Gesetze bekannt sind aus der reinen, menschlichen Wissenschaft, aus der reinen, humanen Sittenlehre und der reinen, humanen Kunst, oder auch aus irgend einer letzten Vereinigung dieser aller etwa in einer (nicht selbst auf ein andres, nämlich religiöses Fundament gestützten) Philosophie der Erkenntnis — so bliebe zum wenigsten die Folgerung aufrecht: daß also ein Konflikt besteht — wie denn angesichts der Geschichte dieser Konflikt sich ehrlicherweise nicht leugnen oder als bloßer Mißverstand Einzelner verstehen läßt — zwischen Religion und Humanität. Man kann dann diesen Konflikt von der einen oder andern Seite her zu überwinden versuchen; da ich nun von Seiten der Religion (der Transzendenz) die Möglichkeit seiner Ueberwindung nicht abzusehen vermag, so versuche ich es von Seiten der Humanität.

So kommen wir zu der zweiten, größeren Frage nach dem Rechte, und nicht bloß dem Ursprunge, der Transzendenz.

Der nichts-als-Religiöse zwar wird diese Frage gleich von der Schwelle abweisen. Begreiflich: habe ich Gott, was vermag dann wider mich aller Zweifel menschlichen Verstandes, menschlicher Sittlichkeit, menschlicher Kunstgestaltung. Dieser Zweifel selbst ist schon ein Beweis tiefer „Gottlosigkeit“ oder doch Gottferne. Nicht die Religion überhebt sich, wird ein solcher sagen; was kann demütiger sein als das Gefühl: „Gott ist gegenwärtig“. Sondern die Ueberhebung ist auf der Seite

der menschlichen Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, die sich vermißt, ihr gebrechliches „Gesetz“, jenes Kantische ABC, womit wir Erfahrung buchstabieren, zum Maßstab zu machen für — Gott den Unendlichen; während sie doch selber eingestehen muß, nichts als dies ABC und was sich damit buchstabieren läßt, zu kennen.

Das alles ist nur folgerichtig. Freilich ein seltsames Geschick, das der kritischen Vernunft begegnet. Lehrt sie die Selbstbescheidung, auf Transzendenz zu verzichten, so wird ihr Schuld gegeben, daß sie eben damit ihre Kompetenz überschreite und sich des Einbruchs in ein Gebiet schuldig mache, das ihr grundsätzlich verschlossen sei.

Eine Verständigung scheint hier ausgeschlossen; und daß sie ausgeschlossen ist, kann jenem nichts-als-Religiösen nur gerade recht sein. Man tritt nicht in Friedensverhandlung mit dem, den man niederzuwerfen gewiß ist; warum paktieren, wenn man Gott auf seiner Seite hat? Abfinden übrigens kann sich die Religion der Transzendenz mit der humanen Kultur ganz wohl: sie läßt sie ganz gelten, wofern sie sich nur dahin demütigt ihr dienstbar zu werden und die Schranken sich gefallen zu lassen, die sie ihr bestimmt; nur leider nicht in reiner Anerkennung ihrer objektiv gesetzlichen Ansprüche. Abfinden kann sich umgekehrt die humane Kultur mit der Religion: aber nicht mit der Religion der Transzendenz, sondern allein mit einer solchen, die auf die „Grenzen der Menschheit“ sich bereits zurückbesonnen hat. Wird diese von den Transzendenzgläubigen nicht mehr als Religion anerkannt, so vermag umgekehrt die reine Wissenschaft, die rein menschliche Sittlichkeit und die rein menschliche Kunstgestaltung das, was die Religion der Transzendenz aus diesem allen macht, nicht für echt und ehrlich zu erkennen.

Auf diesem toten Punkt ist der Streit gegenwärtig angekommen. Es fragt sich, ob es hierbei bleiben, ob also die Menschheit in diese zwei unversöhnlichen Parteien für immer auseinanderfallen soll. Warum nicht? wird der Religiöse sagen, dessen ganzes Denken ja darauf eingestellt ist, eine solche schließ-

liche Dualität als unvermeidlich hinzunehmen; auch wenn ihm Hölle und Teufel zu etwas verblaßten Realitäten geworden sein sollten. Anders der Humanist. Er wird, nicht aus schwächlicher Friedenssehnsucht oder gar im Gefühl der eigenen Kampfunfähigkeit, sondern nach dem ganzen Prinzip seiner Denkweise den Ausgleich für möglich und notwendig halten; möglich und notwendig eben auf dem Boden — der Humanität. Er wird versuchen, Religion selbst als eine Geburt des Menschentums zu begreifen; er wird versuchen zu zeigen, daß der Quell und innere Grund der Religion — derselbe innere Grund, der, wenn ausschließlich wirkend, nicht in sein reines Verhältnis gesetzt zu Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, die Transszendenz und damit jenen unheilbaren Konflikt unvermeidlich herbeiführt — dann, wenn er dies reine Verhältnis zu suchen nicht verschmäht, auf die Transzendenz verzichten, und gerade so erst in seiner Reinheit, seiner echten Menschlichkeit sich enthüllen wird. Ich möchte, daß man auf diese Grundthese meiner früheren Schrift ernstlich eingegangen wäre. Die Antwort: Religion ohne Transzendenz sei eben keine Religion mehr, bedeutet, dieser These gegenüber, nicht eine Antwort, sondern ein Achselzucken.

Alle edleren Gestaltungen der Religion, gerade die, die man als die edelsten immer hat anerkennen müssen, enthalten rein humane, namentlich menschlich-sittliche Elemente von tiefster Bedeutung. Man kann dagegen einwenden: das beweise nur, daß solche Elemente sich mit Religion also verträglich erwiesen haben, und zwar mit der Religion der Transzendenz, die doch diese selben Religionen nicht etwa preisgegeben haben. Allein auf der Höhe ihrer Bewußtheit treten diese Elemente in unvermeidlichen Konflikt mit der Religion, sofern sie Transzendenz ist; während sie, wie ich behaupte, verträglich bleiben mit der Religion, die auf die Transzendenz verzichtet. Ob man das nun noch Religion nennen will oder nicht, ist gleichgültig. Es fließt aus demselben Quell, aus dem allein auch die Religion der Transzendenz fließt, es lebt in gleicher Art in der Seele des Menschen, es wirkt in gleicher Art, ja es ist dasselbe, was jemals in der

Religion reine Kraft und Wirkung bewiesen hat, was in ihr Wahrheit gewesen und für immer ist. Mit dem Wegfall der Transzendenz wird nicht der Quell der Religion verschüttet, nicht ihre Kraft und Wahrheit entwurzelt. Ist dies so, so ist es wahrlich die müßigste aller Doktorfragen, ob man über das alles auch den Namen Religion beibehalten soll oder nicht.

. Betrachten wir nun noch die Folgen, die aus der gedachten Umwandlung der Religion sich ergeben müßten. Die erste dieser Folgen ist der Wegfall aller und jeder Dogmatik.

Ursprüngliche Religion kennt kein Dogma. Sie hat Vorstellungen des Göttlichen, aber ohne irgend welchen Anspruch wissenschaftlicher Geltung. Erst auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung nicht sowohl der Religion als der Wissenschaft stellt sich das Bedürfnis einer wissenschaftlichen Rechtfertigung der Religion allerdings naturgemäß ein. Aber auf dieser selben Stufe der bis zur Kritik entwickelten Wissenschaft wird diese Rechtfertigung auch sofort zurückgewiesen, da sie nun einmal die Grenzen und Gesetze menschlicher Wissenschaft übersteigt.

Bleibt nun dieser Einwand im Recht — fällt damit also die Wahrheit der Religion? Vielmehr bloß jener neue, unwahre Anspruch religiöser Vorstellungen auf schlechthin objektiven Erkenntniswert fällt hin. Die religiöse Vorstellungsbildung unterliegt eigenen Gesetzen, verschieden von denen der theoretischen Erkenntnis; aber sie tritt eben darum mit diesen nicht in Widerspruch, solange sie nicht den Anspruch objektiv-wissenschaftlicher Geltung erhebt, solange sie keine andre Bedeutung als die eines Haltes für das Gefühl beansprucht.

Aber man müsse von der Wirklichkeit des Vorgestellten überzeugt sein, hält man entgegen. Es ist zu antworten: diese Wirklichkeit wird anfangs naiv geglaubt, wie die der täglichen Drehung des Himmels um die Erde; ist aber einmal diese Naivität zerstört, ist die Frage nach der Wirklichkeit eine wissenschaftliche erst geworden, so kann auch nicht länger verborgen bleiben, daß die Bestimmung

„Wirklichkeit“ dem Gesetze des erkennenden Verstandes unterliegt und an ganz bestimmte erkenntnisgesetzliche Bedingungen gebunden ist. Diese aber schließen eine erkennbare Wirklichkeit des Unbedingten aus; eine theoretische Behauptung von Wirklichkeit, die diese Grenze nicht innehält, ist wissenschaftlich unzulässig.

Aber vielmehr ist die „Wirklichkeit“, deren die Religion bedarf, gar nicht im Gebiet und gemäß den Begriffen theoretischer Erkenntnis zu suchen. Religion will gar nicht vermittelte Erkenntnis, sondern unmittelbares Erlebnis sein. Es hat aber keinen Sinn, eine andre Wirklichkeit unmittelbar im Gefühl erleben zu wollen als die Wirklichkeit des Gefühls selbst. Die religiöse Vorstellung ist rechtmäßigerweise nur Gefühlshalt, nur Ausspruch, Buchstabe; es ist widersinnig für diesen Buchstaben noch eine besondere Buchstabenwahrheit zu verlangen, verschieden von der Wirklichkeit des Gefühlserlebnisses, das darin zwar sich aussprechen möchte, aber sich dabei doch bewußt bleibt sich nie wirklich aussprechen zu können, und im Grunde auch nicht aussprechen zu sollen.

Stark religiöse Naturen haben denn auch stets die Unzulänglichkeit jedes Dogmas mehr oder weniger empfunden. Sollte es nicht heißen mit der Innerlichkeit der Religion erst ganz Ernst machen, wenn man den Wegfall jeglicher Dogmatik fordert?

Jede Gottesvorstellung, jeder ausgeführte Gedanke von Gott ist einmal unvermeidlich anthropomorph. Kann man denn unter Gott etwas Andres denken als die Menschheit — den „Geist“, den wir nur kennen als menschlichen — zur Idee erhoben? Weiß man auch nur ein einziges göttliches „Attribut“ anzugeben, das etwas andres nennt als eine menschliche Eigenschaft, nur mit der an einer solchen leider unvollziehbaren näheren Bestimmung der Unendlichkeit, Absolutheit? Woher anders könnte uns wohl irgend ein Inhalt des Begriffs des Göttlichen kommen als aus uns selber? Wie nach alter Lehre alle „Offenbarung“ Gottes an den Menschen die Sprache des Menschen redet, um doch von Menschen verstanden zu werden — weshalb man sich auch an dieser menschlichen Sprache

nicht stoßen dürfe —, so muß ja all ihr Sinn menschlich sein, da er nur dadurch Menschen verständlich und von irgend welcher auch nur subjektiven Wahrheit für Menschen sein kann, daß es menschlicher Sinn ist. Sie macht Gott zum Vater, zum Bruder, zum Richter, Gesetzgeber und Kriegsherrn, schließlich zum höchsten Walter des Wissens, zum größten Geometer und Naturkündiger, zum vollkommenen Künstler — kurz, das ganze Universum des Menschentums muß dienen, die Idee des Göttlichen aufzuerbauen.

Wodurch anders sollte der Mensch zu dieser Potenzierung seines eigenen Wesens in der Idee des Göttlichen wohl geführt werden, als dadurch, daß eben dies Universum seines Innern ihm ahnend bewußt wird, und in dieser Ahnung er sich getrieben fühlt, an sein eigenes, reinstes Ideal sich mit vollem ungehemmtem Gefühl hinzugeben? Somit ist die religiöse Vorstellung unverwerflich als Gefühlshalt, auf höchster Stufe als Symbol, nämlich im künstlerischen Sinne des „aufrichtigen Scheins“, nicht aber der Behauptung der wirklichen Gegenwart des Unendlichen in dem doch immer sterblichen Leibe der Vorstellung. Wir glauben nicht, daß bei voller Klarheit der Selbstbesinnung dieser Stufe der Reinigung der Religion ehrlicherweise mehr ausgewichen werden kann. Man kann wohl in Einzelrichtungen wissenschaftlich forschen, aber man kann nicht philosophieren, nicht Wissenschaft treiben mit reinem Bewußtsein dessen, was man tut, ohne diese Konsequenz.

Noch weit schwerer wird wohl Manchen die zweite Forderung bedünken, die sich auf das sittliche Verhalten des religiösen Menschen bezieht. Auch dieses kann für das erwachte kritische Gewissen nicht unverändert das bleiben, was es war. Der Anspruch des unmittelbaren Ergreifens des sittlichen Heils, diese so emporhebende, so weltüberwindende Ueberzeugung, daß man seine „Rechtfertigung“ und „Versöhnung“, die Wiederherstellung seiner Gotteskindschaft in begnadeter Stunde in der Seele unmittelbar erlebe, ist nicht haltbar.

Es ist auch hier, wie man sieht, nicht die Rede von dem vielgescholtenen Glückseligkeitsanspruch der Religion, sondern von ihrem Allerheiligsten, von der sittlichen Reinigung, die sie

ihren Gläubigen verheißt. Es ist hart und kann selbst sittlich gefährlich scheinen, von sich selbst und vollends vom Andern zu fordern, daß man sogar auf diesen rein sittlichen Glauben der Religion verzichte. Und doch ist es notwendig, denn dieser Glaube hält vor der ganzen Schärfe gerade der sittlichen Kritik nicht stand. Denn sie fordert Wahrheit über alles, und wäre es über unser Heil; obgleich sie den Glauben nicht verbietet, daß zuletzt Wahrheit auch unser Heil ist, auch wenn wir es jetzt nicht erkennen. Es ist aber nicht Wahrheit, was der Ueberschwang des sittlichen Gefühls, die Selbstgewißheit des Gefühlserlebnisses des Sittlichen, uns zu glauben verführt: daß wir in eben diesem Erlebnis nun sittlicher Reinheit und gottgleicher Schuldlosigkeit teilhaft geworden seien. Die Wucht der Schuld, wir müssen sie weiterschleppen, und in harter, resignierter Arbeit ihr ein reelles Gegengewicht schaffen; eine andre Erlösung giebt es sittlicherweise nicht.

Also giebt es keine, wird man antworten; denn dies Gegengewicht — wie oft hat man uns das vorgerechnet — vermögen wir nicht aufzubringen. — Nun denn, so muß man, wenn Friedrich Vischer trotzig dichtet: „Es giebt keinen lieben Vater im Himmel", auch hinzusetzen: es giebt keine Erlösung, sondern Arbeit ist Menschenlos, ein Streben sonder Rast zum ewig fernen Ziel. Und dennoch: „In Seelen, die das Leben aushalten und Mitleid üben und menschlich walten, mit vereinten Waffen wirken und schaffen trotz Hohn und Spott — da ist Gott." Der in der Religion schlummernde sittliche Glaube hat Tausenden Kraft gegeben eben hierzu; solche Kraft kann nicht aus Nichts, aus leerer Einbildung entstammen. Es muß also solche Kraft im Gefühlsgrunde der Religion liegen, eine Kraft zu trauen auf die Realität der sittlichen Aufgabe, allem zum Trotz. Aber braucht dies Zutrauen, neben diesem subjektiven, einen andern objektiven Grund als das Sittengesetz selbst, welches spricht: Du kannst, denn du sollst? Erhebt sich nicht unsre Seele zum Sittlichen, indem sie es als ihr eigenes Gesetz erkennt, und liegt nicht in eben dieser Erkenntnis Grund genug zum Vertrauen, daß das Sittliche, dessen Idee wir haben und

als letztes Gesetz unsres eigenen Wollens in uns finden, auch den Sieg behalten muß über alles, was in oder außer uns ihm widerstrebt? Kann nicht die Größe dieser Erkenntnis unsre Seele auch ausfüllen mit mächtigem und doch beruhigtem Gefühl: Hier ist das Heil und es ist dir errungen, so du nur in deiner Seele es fest fassen und halten, so du nur „glauben" wolltest?

Ich kann nicht erkennen, daß Religion in ihrem wahren Grunde mehr oder andres sagte; was sie sonst noch sagt, verstehen wir nicht, und was nicht verstanden wird, ist so gut wie nicht gesagt. Der Fehler liegt allein in der überschwänglichen Beziehung dieses rein menschlich verständlichen Erlebnisses auf die in mir dem Individuum nun übernatürlich gegenwärtige Gottheit. Gewiß muß die reine Idee auch in Beziehung treten zu meinem individuellen Sein und Leben, wenn sie mir dem Individuum jene Erhebung bedeuten soll. Aber die Reinheit der Idee selbst leidet Schaden, wenn die mit noch so reiner Selbstgewißheit des Wollens ergriffene sittliche Aufgabe aufhört als Aufgabe verstanden zu werden; wenn das ewig Seinsollende als in diesem Augenblick wahr und wirklich geworden geglaubt wird. Gerade das heißt den tiefsten Quell des Sittlichen verunreinigen, denn das sittliche Wollen fließt allein aus dem Bewußtsein der ewigen Aufgabe. „Glaube" ist ein gutes Wort dafür, gerade sofern es einschließt, daß wir „nicht sehen und doch glauben". Ueberbietet also nicht der sittliche Glaube den religiösen (im Sinne der Transzendenz) sogar in der Energie des Glaubens selbst?

Die religiöse Symbolik endlich vermag ihre Bedeutung unverkürzt zu erhalten, bis auf das Eine, daß sie das endliche, ja sinnliche Zeichen nicht bloß als Zeichen, als Stützpunkt des Gefühls ansieht, sondern eine Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, des Ewigen in der Zeit dabei dogmatisch behauptet, daß das Symbol des Heiligen zu dem Heiligen selbst gemacht wird, und in dieser Meinung etwa der Gestus der Anbetung sich gegen es richten darf. Ganz hat auch der bilderfeindlichste Kultus das nicht gemieden. Das Angebetete, Göttliche soll unsichtbar, ohne körperliche Sinne, auch keinem

menschlichen Laut erreichbar sein; aber die sichtbare Geberde, die hörbare Sprache der Anbetung scheint doch es in den Ort und Augenblick bannen zu wollen. Sobald die Gegenwart des Göttlichen so genommen wird, ist der Sinn des „aufrichtigen Scheins“ verletzt, und eine Dogmatik in die an sich rein ästhetische Gestaltung hineingetragen, die doch dem Aesthetischen seinem ganzen formalen Grunde nach fremd und feindlich ist.

Auch hier wird nur die Wahrheit der Sache in ihrer Reinheit wiederhergestellt, wenn man den transzendenten Sinn des Symbols abstreift und ihm die klare, unangreifbare Bedeutung der künstlerischen Gestaltung zurückgiebt, die einzige, die es ehrlicherweise behaupten kann und die es erfahrungsmäßig auch an dem unverkürzt beweist, der den dogmatischen Sinn des Symbols ganz verwirft. Der Transzendenzgläubige wird freilich eben hieran sich stoßen; so wie selbst einer der feineren Gelehrten aus dem ultramontanen Lager den Faust-Epilog für eine Blasphemie erklären konnte. Uns Andern ist es eine gewichtige Bestätigung, daß die Kunst und Dichtung schon längst den Weg gegangen ist, den wir vorschlagen, und zu einigen ihrer unsterblichsten Schöpfungen auf diesem Wege gelangt ist.

So also ist die Wandlung der Religion, die wir nicht fordern, sondern erwarten; die, in Vielen ohne klares Wissen, in Wenigen bewußt, schon jetzt vollzogen ist. Es bleibt übrig zu untersuchen, welche Wirkung die so gereinigte Religion — aber auch die überkommene Religion, insofern sie die aufgezeigten wesentlichen Momente, wenngleich in noch nicht abgeklärter Reinheit, dennoch enthält — in sittlicher Hinsicht, im Verein mit allen früher aufgewiesenen Faktoren der sittlichen Bildung zu üben imstande ist.

§ 34.

Anteil der Religion an der Willenserziehung.

Wie allgemein die Harmonie der menschlichen Kräfte dadurch bedingt ist, daß jede in ihrer unvermischten Eigenart zur Geltung kommt, so hat auch die Hülfe, welche die Reli-

gion der Sittlichkeit leistet, zur Voraussetzung, daß die Grenzen zwischen beiden sich nicht verwischen. Dauernd wird sich Religion nicht zu einer bloßen Krücke der Sittlichkeit, einer mehr neben so vielen andern, hergeben; wie umgekehrt eine gereinigte Sittenlehre sich weigert anzuerkennen, daß sie dieser Krücke an sich bedürfte.

Einen neuen Inhalt hat Religion der Sittlichkeit in der Tat nicht anzubieten, wie wir uns überzeugten. Wohl aber kann sie durch den Einfluß, den sie auf das Gefühlsleben überhaupt gewinnt, von Seiten des letzteren der bereits fest in sich gegründeten, ihres Inhalts gewissen sittlichen Ueberzeugung neue Kräfte zuführen, dieser Ueberzeugung auch nachzuleben. Aber gerade nicht die Hochflut des Enthusiasmus vermag dies, der so oft ein Niedergang oder bleierne Windstille folgt; sondern allein die stetige Wärme eines durch richtige Einsicht und reine Entschließung geläuterten, am „aufrichtigen Scheine“ der Kunst oft erquickten und erbauten Gefühls, insbesondere des an der Gemeinschaft genährten: das „mit vereinten Kräften Wirken und Schaffen“, das besonders giebt dem Gefühl den Halt, ohne den es schwer sein möchte, „das Leben auszuhalten“.

Daß aber der Individualitätscharakter des Gefühls an sich der Gemeinschaft nicht widerstrebt, dafür ist gerade die Religion bestätigend, die sich allzeit gemeinschaftbildend bewiesen hat. Selbst die Idee einer Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechts hat sie zuerst uns errungen. Desgleichen hat sie den Begriff einer gemeinsamen Geschichte der Menschheit zuerst aufgestellt. Sie konnte es, weil in ihr das Erlebnis der Idee verborgen lag, das erst eine Menschheit geschaffen hat. Das ist es, worin die religiöse Geschichte alle Geschichten überragt und eine schlechthin unvergleichliche Bedeutung gewinnt: daß sie die Idee einer die Menschheit umspannenden Einheit des Erlebens schlicht und konkret, als Tatsache, nicht bloße Lehre, hinstellt, dem einfachsten Gemüt offenbar, und dem erhabensten Verstande unergründlich. Angesichts dessen will es doch allzu ahnungslos erscheinen, wenn man die religiösen Stoffe in einem „ethischen“ Unterricht

etwa auf einer Linie mit Grimms Kindermärchen, Robinson und Homer aufmarschieren läßt.

Also: Religion kann nur als etwas Eigenes, nicht als bloßer Bestandteil oder Anhang der Sittenlehre, für die Erziehung fruchtbar gemacht werden. Desto näher freilich rückt die Gefahr der Transzendenz. Es wäre schon etwas gewonnen, wenn diese wenigstens dem ganzen übrigen Unterricht ferngehalten würde, nicht in Geschichte und Litteratur und gar in die Naturlehre sich einmengen dürfte. Andrerseits kann dem Privaten, der seiner Gewissenspflicht als Erzieher nur durch eine religiöse Erziehung im Sinne der Transzendenz zu genügen glaubt, das Recht, eine solche seinem Kinde zu geben oder geben zu lassen, gegenwärtig nicht bestritten werden, da die öffentliche Erziehung bisher nicht in der Lage ist, die Sorge und Verantwortung für die Erziehung etwa ausschließlich auf ihre Schultern zu nehmen. Dagegen, wenn die Religion der Transzendenz mit allgemeinem Zwang jedem ohne Unterschied aufgedrungen wird, so wird damit nicht minder die Gewissensfreiheit des andern Teils vergewaltigt. Also ist der Grundsatz, Religion im Sinne der Transzendenz als „Privatsache" anzusehen, für eine heutige Schulpolitik der einzig annehmbare.

Aber muß nun darum Religion in jedem Sinne aus der öffentlichen Erziehung verbannt werden? Das ist es, was ich nicht einsehen kann. Ich habe in meiner früheren Schrift ausgeführt, weshalb diese Folgerung, selbst für den Fall, daß man nicht mit mir eine Religion ohne Transzendenz anerkennt, nicht berechtigt scheint. Religion, das kann einmal nicht verkannt werden, ist bis jetzt viel zu sehr ein unablöslicher Bestandteil des wirklichen, uns rings umgebenden Lebens, und ein Bestandteil dessen, was sich von heimischer Geschichte, Litteratur und Kunst noch lebenskräftig im Volke erweist, als daß es zulässig oder überhaupt möglich wäre, die allgemeine und öffentliche Erziehung mit einem gewaltsamen Riß, heute oder in naher Zukunft, von ihr ganz zu lösen. Und so müssen freilich die, welche nur eine Religion der Transzendenz kennen und diese mit uns ablehnen, die ernsteste Schwierigkeit finden,

mit der öffentlichen Erziehung, wie sie gegenwärtig ist und nur sein kann, sich überhaupt auf erträgliche Weise abzufinden.

Nachdem sich uns aber eine Möglichkeit eröffnet hat, den menschlichen Kern der Religion festzuhalten und nur den unhaltbaren Anspruch der Transzendenz abzulehnen, wird damit das Problem lösbar. Nur was allgemein überzeugend gemacht werden kann, darf Gegenstand eines für alle obligatorischen Unterrichts sein. Dieser Bedingung aber genügt nicht die Religion, insofern sie den Transzendenzanspruch einschließt, dagegen wohl die Religion in ihrer rein humanen Bedeutung. Tatsächlich hat die Religion der Transzendenz die allbeherrschende Bedeutung, die ihr ehedem willig zugestanden wurde, schon längst eingebüßt. Selbst, wer sie zurückwünscht, sollte doch für ehrlicher erkennen, daß sie abließe, Ansprüche zum Scheine aufrechtzuerhalten, die sie in Wahrheit schon längst nicht mehr durchsetzt. Umso reinere Anerkennung würde dem echten Kerne der Religion zuteil werden. Das ist der einzige Weg, den wir für gangbar und zum Ziele der unverkürzten und in sich harmonischen menschlichen Bildung führend erkennen können; der einzige daher auch, auf dem wir die sittliche Wirkung der Religion suchen können.

Was nun den religiösen Erziehungsgang im besonderen betrifft, so scheiden sich wieder in größter Deutlichkeit die drei Stufen menschlicher Bildung. Die unterste ist die des naiven, noch mit keinem Anspruch der Wissenschaft und der reinen humanen Sittlichkeit komplizierten und daher kollidierenden „Kinderglaubens"; die gefahrloseste von allen. Diese Stufe der Religion dem Kinde vorzuenthalten sehe ich keinen stichhaltigen Grund. Von dogmatischer Verhärtung oder von irgend einer sittlichen Gefahr kann auf dieser Stufe doch nicht die Rede sein. Gott ist dem Kinde im menschlichsten Sinne Vater, das Christkind ein lieber Gespiele seiner Gedanken, in dem es das Beste, was es selbst sein möchte, dargestellt denkt. Es hat an diesen schlichten, ganz im Bereiche des Menschen verbleibenden Vorstellungen einen Gemütshalt, den man ihm, wo er sich natürlich aus seiner Umgebung aufdrängt, nicht vorenthalten oder durch altkluge Kritik verleiden sollte. Es

ist reine Idealisierung sittlicher Grundbeziehungen des Menschen, in einer dem Kinde durchaus faßlichen Form.

Will man etwas von dieser Bedeutung sich klar machen, so vergegenwärtige man sich den Christknaben der Sixtinischen Madonna: in diesem weit, ins Unermeßliche blickenden Auge liegt eine Ahnung von Wahrheit, von Schaffensgewalt und unergründlicher Liebe, die hoch über jede Märchengestalt hinausragt. Das ist nicht ein Menschenkind wie andre, oder ein wundersames Märchenkind etwa, sondern es ist das Kind Mensch, nach dem Höchsten, was dies Wort einschließen kann, mit dem Hinweis auf die Idee, die all-eine, ewige; so wie die Mutter, die unter dem Geleit der Himmlischen den Knaben uns, nein, der Menschheit zum Beschauen entgegenträgt, nicht bloß eine Mutter, sondern die Mutter, nicht bloß ein Weib, sondern das Weib, nach dem Anteil, der an der Idee der Menschheit ihm zukommt. Ja es darf wohl in der menschlichen Mutter des Mensch gewordenen Gottes die Ahnung gefunden werden, daß Gott, der Gott, den Menschen sollen glauben können, seinen Ursprung haben müsse in der Idee des Menschen selbst.

Und so hat es wiederum auch Sinn, daß der Mensch von Gott geschaffen sei. Denn nicht ohne den Inhalt der Idee, der den Völkern unter dem Namen Gott lebendig gegenwärtig ist, ist der Mensch Mensch. Will man sich auch das an einer künstlerischen Darstellung vergegenwärtigen, so denke man an die Erschaffung des Menschen im Deckenbild Michelangelos. Das Selbstbewußtsein des zur Mannheit erstarkten Menschen ist es, das, auf den Wink des gewaltig in stürmender Wolke einherfahrenden Gottschöpfers, in dem vollendeten Mannesbilde dort wie aus tiefem Schlummer erwachend sich emporhebt.

So hat die Naivität der höchsten Kunst die religiösen Grundvorstellungen sich gedeutet. Und ganz in dieser Naivität nun vermöchte das Kind sie aufzunehmen. Pestalozzis wundervolle Schilderungen der frühesten, grundlegenden religiösen Bildung liegen ganz auf dieser Linie. Auf diesem Boden kann der Anhänger Feuerbachs mit dem Gläubigen alten Stils sich ruhig vertragen. Denn auch dieser kann nicht verlangen, daß dem Kinde etwas andres von Religion geboten werde als

was kindlich und also menschlich ist. Ist es nicht aber ein Zeugnis für den humanen Ursprung der Religion, daß eben dieser Kindesglaube den Gläubigen immer als das wahre verlorene Paradies der Religion vorschwebt? Ist nicht gesagt: So ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr das Reich Gottes nicht schauen?

Die eigentliche Krise der religiösen Bildung gehört der zweiten Stufe, der des Begriffs. In wem der religiöse Drang einmal allbeherrschend geworden ist, der wird den Begriff entweder ganz ablehnen oder sofort zum Dogma verhärten; in wem umgekehrt der Sinn der Kritik früh erwacht, der wird in Gefahr kommen, sogleich mit allem Religiösen als leerem Kindertrug zu brechen. Und es ist, glaube ich, nicht so ganz selten, daß schon der heranwachsende Knabe diese Wegscheide bestimmt vor Augen sieht. Daher sehe ich keinen andern Rat für die Erziehung, als daß sie die religiösen Begriffe zwar entwickle, denn man soll sie kennen, selbst um sie verwerfen zu dürfen, aber zugleich in keiner Weise ihre Partei nehme, und darauf halte, daß auch der Zögling sich nicht getraue vor der vollen Reife des Urteils, die er auf dieser Stufe noch nicht haben kann, für oder wider zu entscheiden. Irgend eine dogmatische Entscheidung ist für das Schulalter ohne jede Frage verfrüht, also darf sie nicht verlangt, sondern muß, wenn möglich, sogar hintangehalten werden. Die erziehende Wirkung der Religion hängt an ihr durchaus nicht; es ist erziehender, vor eine so große Frage gestellt zu werden als eine fertige Entscheidung diktiert zu erhalten, mit der Zumutung, sie um jeden Preis anzunehmen, selbst ohne Einsicht, selbst wider den vielleicht schon sich regenden Zweifel. Wer einmal als Vierzehnjähriger mit schon erwachtem Denken diesen Kampf mit sich hat kämpfen müssen, wird zwar vielleicht die erlebte innere Aufrüttelung auch später nicht aus seinem Bildungsgang wegwünschen, aber die Erinnerung daran wird ihm zeitlebens peinlich bleiben, daß ihm zugemutet wurde, bei seiner Seelen Seligkeit für dies und ein andres Leben sich in einem bestimmten Sinne zu entscheiden, bis dann und dann, und vor versammelter Gemeinde feierlich Zeugnis davon abzulegen.

Es ist darum nicht meine Meinung, daß die religiösen

Begriffe in absichtlicher Kälte und Gleichgültigkeit gegen den Gefühlsgehalt, der sich unter ihnen birgt, sollten dargelegt werden. Da vielmehr die ganze Bedeutung der Religion im Gefühl liegt, da auch die religiösen Begriffe nur aus diesem Quell ihre Nahrung ziehen, so muß man im Gegenteil wünschen, daß sie nur auf der Grundlage eines starken religiösen Empfindens zu erwachsen scheinen, d. h. wir wünschen als Religionslehrer Menschen, denen Religion Herzenssache ist, die für ihren Gefühlsgehalt zum wenigsten nicht empfindungslos sind.

Daß Menschen zur Religion kommen, und gerade zu dieser, wird nur verständlich aus dem seelischen Konflikt, von dem eigentlich das religiöse Pathos sich nährt: ist Gott und gilt für den Menschen sein heiliges Gebot, so vermag er doch als Mensch nicht es zu erfüllen, er ist also gegen Gott in ewiger Schuld; wer erlöst ihn von dieser Schuld? Nur Gott selbst, eben indem wir ihn in unsre Seele aufnehmen und ganz in ihm leben. Dies, und so der ganze Gedankengang der Erlösungslehre, läßt sich nach seiner Gefühlsbedeutung auch dem verständlich machen, der diese Lehre als Dogma sich nicht anzueignen vermag, dem der zu Grunde liegende wahre Konflikt sich einmal anders, oder auch gar nicht, lösen wird. Auch er kann das verstehen, als ein ungeheures Drama, an die Seele greifend wie kein anderes, weil es den Menschen, jeden besonders und das Geschlecht im ganzen, so unmittelbar im Innersten trifft wie kein andres.

In solchem Sinn vor die Frage der Religion gestellt zu werden, kann auch in sittlicher Absicht dem heranreifenden Menschen sicherlich nicht schädlich sein; außer wenn, wie freilich jetzt, die Forderung der Entscheidung und zwar in einem ausschließlichen Sinne, bei Strafe ewiger Verwerfung, unmittelbar dahinter steht. Diese Forderung freilich muß den Konflikt, insofern er überhaupt ernst genommen wird, bis zum kaum Erträglichen verschärfen und droht dann die seelische Entwicklung ganz aus dem Geleise zu bringen. Die Aufrichtigkeit wird dadurch untergraben, indem eine für ewig bindende Entscheidung vor erlangter Reife erzwungen und die ganze Skala der Gemütserschütterungen von tiefster Zerknir-

schung bis zur überschwänglichsten Erhebung der jugendlich biegsamen Seele zugemutet, ja aufgedrängt wird. Und wiederum muß die offenbare Unnatur und schließlich Unwahrheit solcher Zumutung den, der sich in eigentlich gesunder Reaktion dagegen wehrt, dann fast unvermeidlich dahin bringen, sich des ganzen Ernstes der Frage lieber zu entschlagen, oder mit ein paar leichten Rührungen und noch weniger ernsten Gelübden sich äußerlich mit ihm abzufinden; um dann entweder die öde Heuchelei lebenslang fortzusetzen, wie es doch leider recht viele fertig bringen, oder bald, von Ekel über sich selbst und über dies ganze Spiel erfaßt, der Religion ganz und auf immer den Rücken zu wenden.

Es muß wohl überaus schwer sein für den Religiösen, sich darein zu finden, daß das, was ihm als sein Heiligstes bewußt ist, einem Andern verständlich sein kann, ohne zugleich überzeugend zu sein; sonst wäre es gerade vom Standpunkt der Religion selbst schier unbegreiflich, daß man diese Art, Religion als notwendig anzunehmende Ueberzeugung und nicht bloß Gegenstand gemütlicher Aneignung dem Kinde von 12—14 Jahren mit allen Mitteln psychologischen Zwanges aufzudrängen, ja ganz eigentlich zu suggerieren, noch immer nicht bloß nicht bedenklich findet, sondern für hoch nötig, wohl gar für die einzige Rettung der gesunkenen Menschheit hält, so daß ein aufrichtiger Kampf dagegen schon als Friedensbruch, als Aufreizung zum geistigen Umsturz empfunden wird. Allein wenigstens die Pädagogik hat schon längst gegen solches Verfahren unerschrocken ihre Stimme erhoben, und sie muß es unermüdlich immer von neuem tun. Es fordert nichts weiter als Ehrlichkeit gegenüber der tatsächlichen Lage, anzuerkennen, daß religiöses Verständnis möglich ist ohne religiöse Ueberzeugung; daß das erstere von jedem normal Gebildeten erwartet und in einigem Maße auch verlangt werden kann, das letztere nicht.

Daraus ergiebt sich die Forderung eines „undogmatischen" Religionsunterrichts jedenfalls für die öffentliche und allgemeine Erziehung, neben welcher, solange die *patria potestas* im bisherigen Sinne in der Erziehung gilt, eine, sei es ganz private

oder korporative religiöse Erziehung im Sinne der einzelnen Bekenntnisse allerdings nicht ausgeschlossen werden kann. Auf dem Boden des Verständnisses ist Gemeinsamkeit möglich und wird immer möglich bleiben, auf dem Boden der Ueberzeugung ist sie zur Zeit ausgeschlossen; das allein müßte in unserm Sinne entscheiden, da die Gemeinsamkeit eine zu wesentliche Bedingung nationaler Erziehung ist, um je wieder aufgegeben werden zu können, selbst wenn dadurch (was ich nicht zugebe) eine erträglichere Lösung der religiösen Frage ermöglicht würde*).

Daß auch das Tiefste der Religion, die Erlösungslehre, dem nicht religiös Ueberzeugten dennoch verständlich sein kann, dafür genügt es, sich auf die Wirkung der gewaltigen künstlerischen Darstellungen, etwa der Matthäuspassion oder der H-moll-Messe Bachs zu berufen. Das ist aus den tiefsten Tiefen des religiösen Gemüts geschöpft, wie wohl nicht leicht einer wird leugnen wollen, und doch ergreift es den nicht religiös Ueberzeugten mit nicht geringerer Gewalt; jede innerste Regung des Gemüts, die da zu so überzeugender Aussprache kommt, durch ihre Vermittlung aber schließlich auch die gedankliche Fassung, wird ihm verständlich. Der Schluß liegt doch nahe genug: also muß wohl gerade dieser tiefste Gehalt der Religion rein menschlich, und er muß unabhängig sein von einer dogmatischen oder überhaupt irgend welcher Ueberzeugung, die auf eine andre Wirklichkeit als die des innersten Gemütslebens des Menschen selbst sich bezöge. Wollte man sich doch entschließen auf diesen unerschütterlichen Grund allein zu bauen, und gerade um der reinen Gemütswirkung willen lieber verzichten auf jeden auf die Ueberzeugung geübten Zwang, in einem Alter zumal, wo die verlangte Ueberzeugung ganz rein und unerzwungen kaum vorhanden sein kann.

Zuletzt freilich muß es auch Bedürfnis werden, eine feste Stellung zur Religion sich zu erringen. Dies ist die Aufgabe der dritten Erziehungsstufe, als der der autonomen Kritik. Ohne religionsgeschichtliche und wenigstens vorbereitend re-

*) Dies entscheidet auch gegen Dörpfeld's „Familienprinzip“, dessen ernste Schwierigkeiten übrigens der ehrliche Mann selber mehr hervorgekehrt als verdeckt hat. Vgl. die S. XXIII genannten Abhandlungen.

ligionsphilosophische Belehrung würde aber diese Entscheidung der sicheren Basis entbehren. Denn das Ziel muß sein die Abklärung der Religion zur Ideenerkenntnis. Indem wir dieses Ziel der religiösen Bildung stecken, scheiden wir uns scharf von jedem „Illusionismus“, ebenso wie wir von der bloßen Aufklärung uns geschieden haben durch die ausdrückliche Anerkennung der unzerstörlichen Gefühlsgrundlage der Religion.

Eine Illusion, einen subjektiv festgehaltenen Glauben an das objektiv als falsch oder doch nichtbegründet Erkannte empfehlen oder verteidigen wir nicht. Was wir als echten Gehalt der Religion festhalten wollen, woran zugleich die ganze Wärme des Gefühls sich heften darf und soll, es ist zuletzt die Idee und nichts andres; sie aber gilt uns als so objektiv erkennbar wie irgend ein Satz der Wissenschaft oder theoretischen Philosophie objektiv erkennbar ist. Es ist nur die unmittelbare Beziehung auf das Erlebnis des Individuums, was dem Ideenglauben das Pathos der Religion hinzufügt und zugleich die sinnbildliche Vorstellung, eben als Halt für das Gefühl, als Mittel seiner „Erbauung“ herbeiruft. Dem zu wehren, sehe ich keinen Grund, obgleich es subjektiv ist; wofern nur der falsche Anspruch aufgegeben wird, daß in dem Sinnbild das Objekt der Idee mir dem Individuum leibhaft gegenwärtig und gegeben sei. Das geklärte Verständnis des ganzen Sinns einer Idee aber macht ja einen so verkehrten Anspruch zur vollen Unmöglichkeit.

Gerade so aber leuchtet erst ein, wie Religion der Sittlichkeit zu einer sehr gewichtigen, durch nichts andres zu ersetzenden Stütze werden kann. Sie macht für sich nicht sittlich; keiner der sonstigen Faktoren der Willenserziehung wird durch sie etwa ersetzt; aber auch sie selbst ist durch keinen der andern Faktoren ersetzlich; sondern im Verein mit ihnen allen erfüllt sie noch eine eigentümliche und wichtige Aufgabe: die sittliche Idee, die sonst nur als ungreifbar fernes Ziel dastände, zum unmittelbarsten, innerlichsten Leben des Individuums in Beziehung zu setzen, ihm nah und gegenwärtig zu halten, und so seinem Gemüt eine stetige und gleichmäßige Erwärmung für das Gute mitzuteilen, die die sittliche Entschließung

auch im schwersten Fall aus voller Seele fließen und sie die Seligkeit des Glaubens nicht vermissen läßt, ohne die in den ernsten Erschütterungen des Lebens auch der Starke vielleicht nicht aufrecht bliebe. Das ist doch, was man der Religion (in sittlicher Beziehung) zuschreibt; und wir glauben nicht, daß sie das weniger vermag, wenn sie sich auf ihre rein menschliche Grundlage zurückbesinnt und mit allem Menschlichen in reine Harmonie zu treten sich entschließt, statt daß sie entweder, in einseitiger Stärke entwickelt, den Menschen im Menschen ertötet, oder aber als Trug des Gemüts erklärt und zu beklagenswerter Verarmung aus der Seele mit Stumpf und Stiel ausgerottet wird.

Religion, das kann nicht verkannt werden, ist in den lebenskräftigsten Völkern oder doch in den lebenskräftigsten Schichten dieser Völker von sehr geschwächtem, fast ist man versucht zu sagen, von keinem merklichen Einfluß mehr. Hat sie also ihre Rolle ausgespielt? Sofern es sich um die Religion der Transzendenz handelt, zögere ich nicht die Frage zu bejahen. Aber ihr Platz ist leer, und er kann nicht leer bleiben. Der Mensch lebt nicht vom Brode der Vernunft allein, so wenig er dieser gesunden Kost entbehren kann. Er bedarf noch der Religion, und wenn die bisherige ihm nicht mehr genügen kann, so wird er sich eine neue, seinem gereifteren Stande angemessene schaffen. Wir möchten glauben, daß die alte Religion der notwendigen Umbildung an sich fähig ist, und wir meinen auch zu beobachten, daß man sich dieser Erkenntnis von beiden Seiten, wenn auch sehr langsam, nähert. Doch ist es zwecklos, darüber zu grübeln, wie künftig einmal der Mensch sich seine Religion gestalten wird. Es ist widersinnig, Religion machen zu wollen; sie wird, als eine Geburt des menschlichen Genius, eines Tages von selbst da sein — eine Frucht der *sittlichen* Erneuerung menschlicher Gemeinschaft.

Auf *diese* aber läßt sich hinarbeiten, und dazu ein kleines beizutragen durch Klärung des vor uns liegenden Weges, war die Absicht dieser ganzen nun zu Ende gediehenen Untersuchung.

Namen- und Sachregister.

VI. Fr. Nietzsche.

Der Künstler und der Denker.

Von Prof. Dr. **Alois Riehl** in Halle.

Mit Nietzsches Bildnis. 3. verm. Aufl. 176 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Die Schriften und die Persönlichkeit. — II. Der Künstler. — III. Der Denker.

VII. J. Kant.

Sein Leben und seine Lehre.

Von Prof. Dr. **Friedr. Paulsen** in Berlin.

Mit Kants Bildnis und Brieffaksimile aus 1792.

3. Aufl. 420 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 4.75.

VIII. Aristoteles.

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in Giessen.

2. Aufl. 151 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

IX. Platon.

Von Prof. Dr. **Wilhelm Windelband** in Heidelberg.

Mit Platons Bildnis. 3. Aufl. 198 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

X. Schopenhauer.

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.

Von Prof. Dr. **Johannes Volkelt** in Leipzig.

Mit Schopenhauers Bildnis. 408 S. Brosch. M. 4.—.
Geb. Mk. 4.75.

XI. Thomas Carlyle.

Von Prof. Dr. **Paul Hensel** in Erlangen.

Mit Carlyles Bildnis. 2. Aufl. 218 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XII. Hermann Lotze.

Erster Teil: Leben und Schriften.

Von Prof. Dr. **Richard Falckenberg** in **Erlangen.**

Mit Lotzes Bildnis. 206 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XIII. W. Wundt.

Seine Philosophie und Psychologie.

Von Prof. Dr. **Edmund König** in **Sondershausen.**

Mit Wundts Bildnis. 2. Aufl. 229 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XIV. J. Stuart Mill.

Von Dr. **S. Saenger** in **Berlin.**

Mit Mills Bildnis. 212 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) in Stuttgart.

XV. Goethe als Denker.

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in **Giessen.**

244 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

XVI. Die Stoa.

Von Prof. Dr. **Paul Barth** in **Leipzig.**

191 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Geschichte der Philosophie im Umriss.

Ein Leitfaden zur Übersicht

von Dr. **Albert Schwegler.**

15. Aufl. durchgesehen und ergänzt von Prof. Dr. R. Koeber.

402 S. Originalausg. gr. Oktav. Brosch. M. 2.25. Geb. M. 3.—.

Das Schweglersche Werk behält in der philosophischen Geschichtslitteratur bleibenden Wert durch die lichtvolle Behandlung und leichte Bewältigung des spröden Stoffs bei gemeinfasslicher Darstellung, die sich mit wissenschaftlicher Gründlichkeit paart.

Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft.

Von **Dr. Ludwig Dilles.**

I. Teil. **Subjekt und Aussenwelt. Ihr wahres Wesen und Verhältnis.**

284 S. Gr. Oktav. Brosch. M. 5.—.

Mythologie und Metaphysik.

Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen

von Prof. Dr. **Wilhelm Bender** in Bonn.

I. Bd.: **Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum.**

296 S. Brosch. M. 4.—.

Geschichte der Philosophie im Islam.

Von **T. J. de Boer.**

191 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

John Locke,

ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert.

Von Dr. **Ed. Fechtner,** Bibliothekar d. techn. Hochschule Wien.

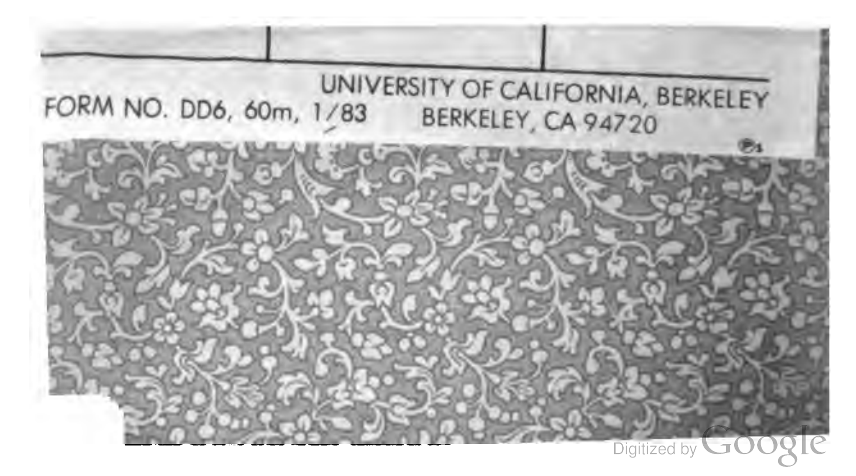
310 S. Brosch. M. 5.—.

Der Wille zum Glauben

und andere popularphilosophische Essays.

Von Prof. **William James.** Übersetzt von Dr. **Th. Lorenz**

216 S. Brosch. M. 3.—.


UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 60m, 1/83
BERKELEY, CA 94720

